2

Christliche Politik.

Die Gesetze der christlichen Gesellschaften

von

Charles Périn,

Professor des öffentlichen Rechtes und der politischen Oekonomie an der Universität Löwen, Mitglied des Institut de France.

Einzig für Deutschland autorisirte Uebersetzung.

Zweite Hälfte.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1876.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* u. *St. Louis,* Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Zweite Hälfte.

Drittes Buch.

Zweite Hälfte.

Von den positiven Einrichtungen der Gesellschaft.

Viertes Buch.

Von den politischen Einrichtungen der Gesellschaft.

I.

Von der Bestimmung der politischen Einrichtungen. Die politischen Garantien.

1. Ordnung und Freiheit.

Inmitten der Kämpfe und Wechselfälle des öffentlichen Lebens bleibt die Erringung des öffentlichen Friedens und seine Sicherung, in der Ruhe und Freiheit, das stete Ziel alles menschheitlichen Strebens. Wie Dante in seinen Gesichten bis in den Himmel „die Freiheit, die ihm so theure" sucht, weil er sie auf Erden nicht findet, so lassen auch Menschen und Zeiten, trotz aller Enttäuschung und aller Wandelung, das Erbtheil alles Irdischen, nie ab, die Freiheit zu suchen, für welche die tiefsten Leidenschaften sich regen, und die doch, fast immer in Folge menschlicher Schuld und menschlicher Unvollkommenheit, den ruhigen Besitz flieht.

Es treten in diesem leidenschaftlichen Streben Augenblicke ein, wo die Menschen, erschreckt und zurückgestoßen durch die Ausschreitungen der Freiheit, in bitterer Enttäuschung sich zu dem Fluche über den Gegenstand ihrer leidenschaftlichen Liebe hinreißen lassen. Alsdann sieht man, wie sie den verzweifelten Versuch machen, eine Ordnung zu begründen, in der die Freiheit keine Stelle mehr hat, oder in der von Freiheit nichts mehr, als ein leeres Wort übrig ist; alsdann ist es vergessen, daß alle wahre Ordnung nichts Anderes ist und sein kann, als der volle Gebrauch der wahren und gesunden Freiheit.

Die Freiheit ist der eigentliche Gegenstand jeder politischen Verfassung; sie muß ihr letztes Ziel sein; sie ist der Mittelpunkt, gegen den Alles im politischen Leben sich neigen muß. Nicht von der liberalen Freiheit ist hier die Rede; sie ist nichts, als die Erlaubniß, Alles thun zu dürfen, vorab das Schlechte, und dann erst, wofern die menschliche Schwäche dem Guten nicht zu sehr widerstrebt, auch das Gute. Wir haben hier die christliche Freiheit im Auge, d. h. die Macht, das Gute zu thun, jene Freiheit, deren kürzester Ausdruck „die Freiheit der Pflicht" ist.

Wir haben anderswo auf die organisirte Knechtschaft hingewiesen, zu welcher die liberale Freiheit nothwendig führen muß [1]. Jede auf die alleinige Souveränetät der Vernunft gegründete Herrschaft ist nichts Anderes und kann nichts Anderes sein, als Absolutismus. Für diese fatalistische Nothwendigkeit legt der antike wie der moderne Rationalismus ein gleich beredtes, logisches Zeugniß ab.

Wenn alles Gesetz und alles Recht aus der menschlichen Vernunft entstehen, wie der moderne Naturalismus lehrt, so gibt es Nichts mehr, was nicht vom Staate abhängt, was ihm nicht angehört. Möge der Staat sich unter dem Einflusse der aristokratischen Ideen constituiren, so daß in ihm die Vernunft und das Recht von oben kommen, oder unter dem Einfluß der demokratischen Ideen, so daß die Vernunft und das Recht von unten kommen; gleichviel, in beiden Fällen ist die Wirkung die gleiche: der Staat und die Gesellschaft werden Eins sein, nämlich die aus der Vielheit und der Confusion der Zahl gelöste und in einer Organisation von öffentlichen Gewalten verkörperte, allgemeine Vernunft, die man Staat nennt.

Der Liberalismus, welcher immer nur der auf die Politik angewandte Naturalismus ist, bleibt im Grunde immer der-

[1] Vgl. Erstes Buch IV, 3. S. 61 ff.

selbe, so oft er auch seine Formen wechselt. Er zeigt uns ein Janusgesicht, das der Aristokratie auf der einen, das der Demokratie auf der andern Seite. Bei den Alten war die aristokratische Form der naturalistischen Politik vorherrschend. Bei den Neueren will die doctrinäre Schule des Liberalismus eine ähnliche Aristokratie der Vernunft begründen. Aber ihre Autorität bricht vor der unaufhaltsam vordringenden Fluth des demokratischen Liberalismus rettungslos zusammen [1].

---

[1] Wir möchten auf die bezeichnete Tendenz des modernen aristokratischen Liberalismus besonders aufmerksam machen. Nirgends ist dieselbe mächtiger und verbreiteter, als unter den Räthen der modernen Monarchien, in der Umgebung jener Monarchen, welche der neuen Anschauung leben, eine Regierung auf die Aristokratie der Vernunft gründen zu können. Barthélemy Saint-Hilaire bietet uns in der „Einleitung" zu seiner Uebersetzung der „Politik" des Aristoteles von der Hartnäckigkeit dieser Anschauung ein belehrendes Beispiel. Für ihn repräsentirt die im Gewande seiner Zeit auftretende Vernunft, die Vernunft der modernen Bourgeoisie, den höchsten, unübersteigbaren Gipfelpunkt aller Macht des Geistes.

„Für Plato," sagt er, „gibt es nur eine einzige Regierung, die Aristokratie, die Regierung der Besten; denn es gibt keine wahre Regierung, in der die Intelligenz und die Vernunft nicht die Träger und Beherrscher der öffentlichen Macht sind. Kein Volk ist wahrhaft frei, so lange dasselbe nicht Alles gethan hat, damit das Verdienst allein zur Gewalt gelange, wie Plato will. Die Ehre der Repräsentativ-Regierung besteht gerade in dem Versuche, mehr als jede andere den befähigtsten Bürgern den Besitz der Autorität und ihre Ausübung zu sichern.

„Aristoteles verlegte die eigentliche Kraft des Staates in die Mittelklassen. Ihre Bürger sind die besten von Allen, weil sie die verständigsten sind. Was würde wohl der große Philosoph sagen, wenn er seine große Idee heute in einem Lande verwirklicht sehen könnte, welches achtzig- oder hundertmal bevölkerter ist, als Attika je war? Was würde er sagen, wenn er die gerechteste, loyalste und die intelligenteste aller Gesellschaften auf dieser breiten Basis wirklich aufgerichtet sähe?"

Mit Bezug auf die Theorie des Aristoteles, welche als den Inbegriff der ganzen Gesellschaft den Mann betrachtet, in welchem die

Von beiden Seiten beruft man sich auf das Recht der Tugend, hier auf die aristokratische, dort auf die demokratische Tugend.

Für den Rationalisten steht die Macht der Tugend im genauen Verhältnisse zur Entwicklung der Vernunft; wer von Vernunft spricht, spricht auch von Tugend.

Und in der That, wenn man mit dem Naturalismus behauptet, daß der Mensch aus sich selbst gut sei, und daß in ihm keine angeborene Verderbniß lebt, muß man die andere Behauptung als folgerichtig bezeichnen, daß, sobald die Vernunft das Gute klar sehe, der Wille sich von selbst auf dasselbe hinrichten müsse. Wo also die Vernunft ist, da muß auch die Tugend sein. Die Souveränetät der Vernunft wird daher stets die Souveränetät der Tugend sein. Beide werden durch die volle Herrschaft der Idee ihre Vollendung finden, welche alle Beziehungen des socialen Lebens regeln wird. Daher auch die den Socialisten, diesen berufenen Logikern des Naturalismus, geläufige Ausdrucksweise von der Organisation der Idee, von der Herrschaft der Idee. So seltsam diese Ausdrücke auf den ersten Blick scheinen, sie bringen die Anschauungen des Naturalismus in Bezug auf die Gesellschaft und die Souveränetät treffend zum Ausdruck.

Plato und Aristoteles bieten uns die Theorie des aristokratischen Staates, nach der Auffassung der heidnischen Welt-

---

höchste Tugend wohnt und welchem die Souveränetät kraft des Rechtes der Vernunft zuerkannt wird, sagt Barthélemy Saint-Hilaire: „Das Genie nimmt immer den höchsten Platz im Staate ein. Die Menschheit ist der gleichen Ansicht, wie Aristoteles, gewesen; sie hat die Usurpation legitimirt, immer und überall, wo das Genie der Usurpator war, weil das Interesse des Genies sich am ehesten und am häufigsten mit dem allgemeinen Interesse deckt."

Vielleicht glaubte dieses Grundes halber Herr Thiers einen naturrechtlichen Anspruch auf die lebenslängliche Präsidentschaft der französischen Republik zu haben!

anschauung. Bei ihnen geht Alles von den höheren Regionen aus, in denen das Licht der Intelligenz strahlt und in denen die Tugend, die immer eine Kraft der Vernunft ist, ihre ganze Herrschaft ausübt.

Die königliche Regierung, in welcher Plato sein Ideal sieht, ist nur eine Organisation der Souveränetät der Vernunft, vertreten durch deren natürlichen Interpreten, den Philosophen. In der Republik Plato's soll das Befehlen denen zustehen, „die wahrhaft reich nicht an Gold, sondern an Weisheit und Tugend, die einzigen Reichthümer der wahrhaft Glücklichen, sind." Um Männer dieses Charakters zu bilden, „muß man sie aus der Finsterniß zum Lichte heranziehen, wie es von jenen heißt, die von der Unterwelt zu den Wohnungen der Götter emporgestiegen seien. Man muß ihren Seelen eine Bewegung einflößen, welche aus dem nebelhaften Tage, der sie umgibt, sie bis zum wahren Licht des Seins emporhebt, auf dem Wege, den wir als die wahre Philosophie bezeichnen." Die Philosophen werden im Namen der Vernunft die Leidenschaften unterdrücken, „denn die Leidenschaften sind wie ebenso viele Fäden, die uns, jeden für sich allein, an sich ziehen und die uns durch den Gegensatz ihrer Bewegungen zu entgegengesetzten Handlungen verleiten, was den Gegensatz von Tugend und Laster ausmacht. Der gesunde Sinn sagt uns, daß es unsere Pflicht ist, uns nur von Einem dieser Fäden ziehen zu lassen, seiner Richtung immer zu folgen und dem Zuge aller anderen ernsthaft zu widerstehen. Dieser Eine Faden ist kein anderer, als der Goldfaden der Vernunft, genannt das gemeinsame Gesetz des Staates." [1]

Die Männer nun, in denen diese rationelle Tugend wohnt, besitzen ein höheres Recht als alle anderen, welche desselben beraubt sind, oder die dasselbe nur in einem untergeordneten

[1] La République, VII, St. 521, A. Les Lois, I, St. 644, C; 645, A.

Grade besitzen. Diese Privilegirten der Vernunft sind das Ganze im Staate, der, nach Aristoteles, in der Tugend seine höchste Bestimmung findet[1]. Sie sind im Besitze der Idee, und kraft des Rechtes der Idee sind sie die unumschränkten Herren der ganzen Gesellschaft; oder besser, sie sind die ganze Gesellschaft selbst, und alles Uebrige ist nur um ihretwillen da.

Es ist bekannt, bis zu welchen Extremen Plato durch die socialen Consequenzen seiner Lehre getrieben wurde. In dem Staate, dessen Gesetze er entwirft, entsprechen die verschiedenen Stufen der Ordnung den verschiedenen Stufen der Tugend. Alles, was die Einheit und Harmonie des Staates, so wie die Vernunft sie schafft und ersinnt, stören könnte, muß weichen und verschwinden. Das Wohl und das Recht des Einzelnen sind Nichts, Angesichts der Ordnung und Vollendung des Ganzen. Keine individuelle Freiheit hält Stand vor dieser Staatsvernunft. Keine Familie mehr; Gütergemeinschaft, Frauengemeinschaft, Erziehung der Kinder durch den Staat, ihren einzigen Vater und ausschließlichen Gebieter, Beschränkung der Bevölkerung durch die Regelung der Heirathen und Geburten, das sind die Grundzüge der Ordnung für jene Gesellschaft, deren Ideal die Philosophie erdacht. Die Republik, in welcher der Schüler des Sokrates Alles nach den Gesetzen der reinen Vernunft eingerichtet zu haben vermeint, darf die zum Leben und zum Dienste in der Gemeinde unbrauchbaren Kinder nicht erziehen; sie vertreibt die Armen, welche für den Staat eine Demüthigung und eine Last sind; sie verbannt die Dichter, welche den Sinn des Volkes von der Strenge der Philosophie ablenken, und läßt sie an die Grenze führen, das Haupt mit Blumen bekränzt. In allen Dingen werden die geringfügigsten Handlungen der

---

[1] Vgl. die im Ersten Buche IV, 4 (S. 65 ff.) angeführten Stellen.

Bürger durch das Gesetz geregelt und von den Magistratspersonen überwacht.

In den „Gesetzen", in welchen Plato die strengen Consequenzen seiner Lehre gemildert hat, drückt er sich so aus, daß über seine Idee der schlechthinigen Unterordnung des Individuums unter den Staat keinerlei Zweifel mehr bleibt: „Es wäre ein Irrthum," sagt er, „wollte man annehmen, daß die Gesetze ausreichten, die Handlungen in ihren Beziehungen zur öffentlichen Ordnung zu regeln, ohne nothwendigerweise bis zur Familie hinabzusteigen; daß man einem Jeden die vollkommene Freiheit in der Art und Weise, wie er täglich leben will, zugestehen könne; daß es nicht nothwendig sei, Alles gewissen Regeln zu unterwerfen und zu glauben, daß, wenn man die Bürger in ihren Privathandlungen sich selbst überließe, sie darum nicht weniger genaue Beobachter der öffentlichen Ordnung sein würden." [1]

Auch Aristoteles geht trotz seiner größeren Mäßigung und trotz des durchgebildeteren Sinnes für das Reale zu Consequenzen über, welche unseren christlichen Ideen und Gewohnheiten gleich sehr widersprechen. So sehr er auch im Princip das Eigenthum der Familie achtet, so kennt er doch, sobald es sich um die Erziehung und um die Population handelt, für die Freiheit und Sittlichkeit keine größere Schonung, als Plato; ja sein Versuch, das sociale Recht auf das Princip der aristokratischen Tugend zu gründen, ist noch kühner, als der platonische.

Aristoteles stellt unter den Menschen eine Hierarchie her, die zur Grundlage die Theilnahme an der souveränen Idee und an der Tugend hat, die der praktische Ausdruck der Idee ist. Die Tugend in der Gesellschaft ist „das Ganze". Wenn irgend ein Mann in der Gesellschaft im Besitze der souveränen Tugend ist, so ist er das Ganze, und der übrige Theil

---

[1] Vgl. Les Lois, VI, St. 779, E; 780, A.

der Gesellschaft schuldet ihm Gehorsam. Der Handwerker kann an dem politischen Rechte innerhalb einer vollkommenen Verfassung keinen Antheil haben, weil ihn seine täglichen Beschäftigungen durchaus unfähig machen, hinlänglich in sich jene Tugend der Vernunft zu entwickeln, welche Anspruch auf die Ausübung jeder Souveränetät gibt. „Um die Tugend zu erlangen, bedarf man der Muße. Sie hat nichts mit den beständigen Beschäftigungen der Handwerker, der Kaufleute und der Tagelöhner gemein.“ Wer immer aber unter das Niveau der jedem Bürger nothwendigen gemeinsamen Tugend herabsinkt, ist kein wahrer Mensch mehr, sondern ein Sklave. „Der ist ein Sklave von Natur, welcher einem Andern sich ergeben kann; und das, was in ihm eigentlich die Uebergabe an einen andern bewirkt, ist nicht die Unfähigkeit, das Vernunftgemäße zu begreifen, wenn ein Anderer es ihm zeigt, sondern dasselbe in sich nicht zu besitzen. Die übrigen Thiere können auch die Vernunft nicht erfassen und gehorchen darum blind ihren Eindrücken.“ Es gibt Menschen, die geboren sind, um zu gehorchen, wie die Barbaren. „Barbaren und Sklaven sind eins und dasselbe.“ Weigern sich diese Menschen, sich zu unterwerfen, „so kann man Jagd auf sie machen, wie man auf wilde Thiere Jagd macht.“ [1]

Auf den ersten Blick könnte man annehmen, die Lehre des die unbedingte Gleichheit verkündenden Naturalismus schließe jeden Gedanken an den Absolutismus aus. In der That, wenn alle Menschen auf den gleichen Titel hin die Souveränetät der Vernunft besitzen, ist es möglich, daß sie nicht Alle gleich frei dem Staate gegenüber bleiben, der sein Recht nur aus ihrem individuellen Rechte herleitet?

Dringt man tiefer in die Sache ein, so sieht man nicht allein die Möglichkeit ein, daß alle Freiheit vor der Allmacht

---

[1] Politique, a. a. O. IV, 14, 10; III, 11, 12; III, 3, 2; II, 6, 2; IV, 8, 2, 6; VII, 2, 7.

des demokratischen Staates spurlos verschwindet, sondern daß dahin auch die Logik mit Nothwendigkeit führt.

Rousseau faßt den Inhalt und die Form aller politischen Verfassungen, die der moderne Naturalismus geschaffen, in den Worten zusammen: „Jedermann ist Souverän.“ Wer könnte der Gewalt jedes Einzelnen eine Schranke setzen? Hat denn nicht die Verbindung dieser Einzelnen immer mehr Vernunft, als der Einzelne? Wer könnte sich gegen die officielle Vernunft erheben, in der, wie in einem Brennpunkte, alle individuellen Kräfte der besonderen Vernunft sich concentriren? Die individuelle Vernunft an sich ist kurzsichtig, enge, schwankend. Erst im Staate, der höchsten aller menschlichen Schöpfungen, gewinnt die verallgemeinerte Vernunft ihre volle Macht. Dort bricht sich die Idee in ihrem vollsten Strahlenglanze Bahn und macht sich unwiderstehlich geltend; dort findet die Gerechtigkeit, die nichts ist, als der praktische Ausdruck der Vernunft, ihre volle Verwirklichung und ihre souveräne Form. Vernunft und Freiheit machen hier nur noch Eins aus. Wie die Vernunft des Staates höher steht, als die Vernunft jedes Einzelnen, so muß die Freiheit des Staates eine unbedingt größere sein, als alle individuellen Freiheiten; seine Gewalt muß absolut sein.

Ohne Zweifel besitzt nach den Anschauungen des demokratischen Naturalismus das Individuum mit der Vernunft auch die Souveränetät. Aber seine Vernunft ist immer nur eine auf das Individuum beschränkte, während der Staat die Vernunft Aller repräsentirt. Der Staat steht also, nach dem Rechte der Vernunft, über den Individuen; er hat über sie eine absolute Autorität. Er kann Alles, gerade so wie jener Mensch, den der aristokratische Rationalismus als den idealen Inbegriff der Gesellschaft, um der Fülle seiner Vernunft und Tugend willen, ansieht.

Die demokratische Tugend wird also gerade so allmächtig sein, wie die aristokratische Tugend. Der natürliche Proceß

in Bezug auf die Art und Weise, wie die Tugend sich zur öffentlichen Geltung bringt, und wie die Souveränetät durch die Kraft der Vernunft sich constituirt, kann verschieden sein; hat aber die Tugend einmal entschieden und klar sich kundgegeben, und ist die Souveränetät, welche aus ihr entsteht, einmal befestigt, so sind die Rechte auf beiden Seiten dieselben.

Haben nicht mit dem souveränen Rechte der republikanischen Tugend Danton und Robespierre ihre Herrschaft legitimirt und ausgeübt? Sieht man nicht immer und überall, wie die Demokratie in die Hände Eines Mannes ihre Souveränetät abdankt, in die Hände Eines Mannes, in dem sie die Tugenden zufällig anerkennt, die sie ehrt, und welchem sie ohne Controle sich ausliefert?

Es ist wahr, daß es eine demokratische Schule gibt, welche den Staat logisch auf dem alleinigen Principe der individuellen Souveränetät aufbauen möchte. Proudhon faßt die Herrschaft der Demokratie so auf. Was wird aber alsdann aus der politischen Organisation des demokratischen Staates? Nach der Lehre dieses größten aller revolutionären Sophisten verträgt sich die Demokratie mit keiner Form der Hierarchie. Alle politische Organisation verschwindet; mit der Unfehlbarkeit des individuellen Gewissens und der individuellen Freiheit steht Alles in größter, unfehlbarer Ordnung auf sich selbst. Die Gewalt, welche „unpersönlich, unsichtbar und anonym" sein soll, ist dann nicht einmal mehr dem Namen nach vorhanden; sie ist kaum noch ein Schatten in diesem trübsinnig kranken Traume der reinen Demokratie. Proudhon selbst hat seine politische Phantasie auf den rechten Namen getauft; er nennt sie treffend „Anarchie".

Für die Gleichheitsmacherei des Naturalismus bleibt also nur die unerläßliche Wahl zwischen der geknechteten Freiheit einer autoritären Demokratie und der unmöglichen und maßlosen Freiheit eines utopischen Radicalismus. Thatsächlich

endet man immer und gezwungenerweise, so sehr man auch die Idee der Souveränetät der individuellen Vernunft betonen mag, im Absolutismus. Hat doch Proudhon selbst in seiner Theorie der Revolution gesagt: Warum soll man inmitten eines Volkes, dessen rationelle Erziehung noch in den Kinderschuhen steckt, und in dessen Gewissen die Gerechtigkeit gleichsam noch in latentem Zustande ist, von Demokratie, von Volksherrschaft, sprechen? Man spreche lieber von Demopädie, von Volkserziehung; von nichts Anderem kann wenigstens heute die Rede sein. Das sind die praktischen Aussichten des bewunderten Theoretikers der individuellen Souveränetät; auch ihm bleibt schließlich nur der Schmerzensruf nach dem Cäsar übrig, — im Namen der Demokratie [1].

Die Lehre des Christenthums gibt uns eine ganz andere Idee von der politischen Ordnung, von der Aufgabe der Gewalten, die sie lenken, und von den Rechten der Freiheit. Hier hören jene Abstractionen von Freiheit, welche stets in der realsten Knechtung endigen, auf. Das Recht des Menschen, unter der Leitung Gottes und mit der Gnade Gottes, aber durch seine eigenen Kräfte, seine Bestimmung zu erfüllen, ist das Fundament und der erste Grund für die gerechten, ehrbaren und praktischen Freiheiten, deren Weihe und Besiegelung das Recht der christlichen Gesellschaften ist.

Ob die Gesellschaftsverfassung übrigens der Form nach eine demokratische oder aristokratische ist, hat wenig zu sagen; der Unterschied in der äußeren Ordnung der socialen Beziehungen wird an den Principien Nichts ändern. Für die Gesellschaften, deren Politik von der christlichen Idee inspirirt wird, sind Aristokratie und Demokratie nicht so sehr Gegenstand des principiellen Streites, wie für jene Gesellschaften,

---

[1] „Démocratie c'est démopédie." Vgl. La Révolution sociale démontrée par le coup-d'état du 2^me décembre. Paris, Garnier, 1852, p. 60.

welche sich von den Ideen des Rationalismus leiten lassen. Aristokratie und Demokratie sind Formen des socialen und politischen Lebens, welche den verschiedenen Stufen der Volksentwickelung, dem Zustande der Sitten, der ökonomischen Lage entsprechen; es sind aber keine politischen und socialen Lebensordnungen, welche etwa aus dem absoluten Rechte der menschlichen Vernunft und den wesentlichen Bedingungen der menschlichen Freiheit sich als nothwendig ergeben. Die christlichen Gesellschaften nehmen, nach Zeit und Umständen, entweder die Form der Aristokratie oder die der Demokratie an, aber, in der einen Form so gut wie in der andern, wachen sie eifrig darüber, daß die natürlichen Rechte der Freiheit geachtet sind und bleiben.

Diese natürlichen Rechte der Freiheit knüpfen an die ersten Grundwahrheiten der christlichen Lehre an. Nach dieser Lehre ist jeder Mensch berufen, im Streben nach Vollkommenheit bis zum Besitze Gottes sich zu erheben. In Gott bieten sich die makellose Vollkommenheit, die vollendete Gerechtigkeit, das höchste Gut, ihm dar und regen in jedem Augenblick seinen Willen und seine Sehnsucht zum Streben nach ihnen an. Der dem Geiste des Christenthums in vollendeter Treue ergebene Mensch lebt, denkt und handelt in dieser Welt nur im Hinblick auf dieses höchste Gut. Unser nothwendigstes Recht, das Recht, welches alle anderen Rechte beherrscht und in sich schließt, besteht in der absoluten, von keiner Macht dieser Welt je zu trübenden Freiheit, mit der innersten Kraft unseres ganzen Wesens nach Gott zu streben, ihm näher und näher zu sein, sein göttliches Leben in der strengen Erfüllung seines Gesetzes selbst zu leben; besteht überdies in der unbedingten Hochachtung vor dieser unserer Freiheit, sobald dieselbe dem Streben nach diesem berechtigten Ziele lebt.

Die öffentlichen Gewalten sind zum Wohle der Menschen, die unter ihrer Autorität leben, eingesetzt; dieses Wohl aber hängt wesentlich von der Freiheit ab, die uns geboten ist,

durch Erfüllung unserer Pflicht jener Bestimmung nachzuleben, zu der uns Gott ruft. Nach der christlichen Lehre beruht also die Freiheit des Individuums und die Unverletzlichkeit ihrer wesentlichen Rechte auf dem Princip des persönlichen Heiles; auf ihm beruht ihre Kraft und ihre Bewegung. Darum gelangen die christlichen Völker von selbst überall zur Freiheit; die Freiheit hängt eben unzertrennlich mit den Fundamenten ihres Glaubens, mit ihrem innersten Volksleben, mit den ihr ganzes Leben am tiefsten und dauerndsten bewegenden Gedanken und Sorgen zusammen; sie ist Leben von ihrem Glaubensleben. Ein christliches Volk kann zum Vergessen dieser Freiheit nur dann gebracht werden, wenn man aus seinem Gewissen und aus seinen Sitten die Erinnerung und die Hochachtung seiner Wiedergeburt durch die Taufe auslöschte.

Die gesammte Ordnung der Einrichtungen und der Rechte in der christlichen Politik baut sich auf dem einfachen und tiefen Princip der Freiheit der Pflicht ganz naturgemäß auf.

Die Gewalt ist bewaffnet zum Schutze der Freiheit des Guten, jener Freiheit, durch welche die Gesellschaft lebt, sich bewegt, sich vervollkommnet. Die vorzüglichste Aufgabe der Gewalt ist die Erhaltung der Gesellschaft, durch die Erhaltung der natürlichen Ordnung ihrer Freiheit. Wenn und wo immer sie die Freiheit des Guten gegen die Angriffe und Störungen der Freiheit des Bösen beschützt, zügelt und züchtigt sie die falsche Freiheit, die Freiheit des Bösen, d. h. die Freiheit zur Zerstörung der regelrechten, natürlichen, wahren und allein fruchtbaren Ordnung der Gesellschaft. Wo der in unseren Tagen nur zu gewöhnliche Fall eintritt, daß die Gewalt die Freiheit des Bösen beschirmt und der Freiheit des Guten hindernd in den Weg tritt, erreicht die Unordnung schnell ihren Gipfelpunkt. Der Gesellschaft droht alsdann die höchste Gefahr, weil gerade diejenigen die öffentliche Ordnung verwirren und trüben, die zu ihrer Aufrechthaltung berufen und gesetzt sind.

Alle können fehlen. Kein Mensch entgeht dieser angeborenen Schwäche seiner Natur, so wenig die, welche über die Geschicke und Reiche der Völker befehlen, wie die Niedrigsten aus dem Volke. Gewöhnlich wächst die Versuchung zum Mißbrauche der Macht mit dem vollendeten Besitze der Macht selbst. Es ist eine nur zu gewöhnliche Erscheinung, daß solche, denen die Gewalt zum Schutze der Gerechtigkeit und der Wahrheit verliehen ist, sich ihrer bedienen, beide zu unterdrücken. Was würde aus der Freiheit des Guten, welche das innerste Wesen der Gesellschaft ausmacht, wo die Willkür dieser von ihrer Bestimmung apostasirten Gewalten regiert? Es ist daher unerläßlich, daß die Gesellschaft in ihrer Organisation selbst die Mittel zum Widerstande gegen den Mißbrauch der Autorität findet, oder vielmehr die Mittel, diesem Mißbrauche zuvorzukommen.

Es ist nothwendig, daß die öffentlichen Gewalten frei sind, das Gute zu thun; aber daß sie zugleich frei seien, das Böse zu thun, ist in keiner Weise eine Nothwendigkeit. Die Gesellschaft bedarf vielmehr ausreichender Garantien gegen die Unordnungen von Seiten derer, die gesetzt sind, der Herrschaft der Ordnung zum Siege zu verhelfen. Durch das Eingreifen der Regierten in die Regierung, durch den regelrechten Gebrauch der socialen Kräfte im öffentlichen Leben, zügelt die Gesellschaft die Gewalten und legt ihnen die Pflicht auf, die Freiheit des Guten, d. i. das natürliche Recht aller ihrer Mitglieder, zu achten.

Eine Gesellschaft, in der für diese Freiheit keine Garantie geboten wäre, wäre eine schlecht constituirte Gesellschaft; sie wäre der Gefahr ausgesetzt, ihre nothwendigsten Freiheiten, ihre theuersten Interessen in jedem Augenblick durch die Laune derer, die sie regieren, in Frage gestellt zu sehen.

Aber kann nicht der umgekehrte Fall eintreten, daß man, bei der Aufstellung von Garantien gegen die Willkür der Gewalt, den Launen der Freiheit die Zügel unbedacht schießen

läßt? Hat man nicht öfter seit 1789 gesehen, daß die Rechte der Autorität zu Gunsten der Rechte der Freiheit in einem Maße eingeschränkt wurden, daß jede autoritative Regierungsaction unwirksam, fast lächerlich wurde?

In dieser Uebertreibung liegt eine eben so große Gefahr für die Freiheit, wie für die Autorität. Die wahre Freiheit zeigt sich nur in den Staaten, in welchen die öffentlichen Gewalten Autorität genug haben, um die Freiheit des Bösen zügeln und, durch Unterdrückung ihrer Excesse, die Freiheit des Guten völlig sicher stellen zu können.

Nimmt man den öffentlichen Gewalten jedwede Initiative, macht man sie in der Absicht, ihre Action unschädlich zu machen, geradezu ohnmächtig, so wird man bald das Gegentheil von dem verwirklicht sehen, was man bezweckte. Die Gesellschaft wird allen Uebeln der Knechtschaft verfallen, gerade durch die mittelbare oder unmittelbare Wirkung jener Vorsichtsmaßregeln, welche sie ergriffen, um der Knechtschaft zu entgehen; denn eine schlimmere Knechtschaft gibt es nicht als die, welche den Völkern unter einem Regime auferlegt wird, das die Freiheit des Schlechten und seine Straflosigkeit sanctionirt.

Ist es demnach unerläßlich, der Gesellschaft Garantien sowohl gegen den Mißbrauch der Autorität zu geben, als nicht minder gegen den Mißbrauch der Freiheit. Eine wirkliche Ordnung ist nur dort möglich, wo das Volk Rechte genug hat, um die öffentlichen Gewalten von jedem Versuche fernzuhalten, die Freiheit des Guten zu beeinträchtigen, und wo es nicht Rechte genug hat, die Action der öffentlichen Gewalten zum Schutze und zur Ermuthigung des Guten, des Ehrbaren und Nützlichen, wie zur Unterdrückung und zur Entmuthigung dessen, was böse, schädlich und schimpflich ist, zu lähmen.

Das Problem, welches bei Aufrichtung jeder politischen Verfassung der Lösung harrt, besteht in der Herstellung des rechten Gleichgewichtes zwischen Autorität und Freiheit, diesen

beiden Grundkräften des socialen Lebens. Der Autorität muß alles das an Rechten eingeräumt werden, was sie bedarf, um sich Achtung und Gehorsam zu schaffen; der Gesellschaft aber auch alles das, wessen sie nothwendig zur Abwehr aller Regierungswillkür bedarf; und diese beiderseitigen Rechte sind so zu fassen und zu begrenzen, daß die Harmonie zwischen den Kräften der Gewalt und den Kräften der Freiheit sich herstellt.

Wo immer einem Volke die Verwirklichung dieser politischen Harmonie gelingt, ist ihm die Erhebung zu einem in irdischen Dingen nur seltenen Glücke gesichert; denn seine wahre Ordnung, die regelrechte Bewegung der Freiheit unter dem Gesetz des Guten, ist garantirt. Regierende und Regierte haben alsdann die ausreichend geschützte Freiheit, ihre Pflicht zu thun. Die sittliche Wahrheit, in welcher Alle dasselbe höhere Gesetz ihres Verhaltens anerkennen, setzt für die Freiheit beiderseits die Grenzen ihrer Entfaltung fest. In der sittlichen Wahrheit ist der feste, unverrückbare Mittelpunkt gegeben, um den sich das politische Gleichgewicht der Gewalten, der Rechte und der Freiheiten von selbst herstellt.

Auf dieser Höhe der Anschauung eröffnet sich ein tiefer Einblick in die allgemeine Ordnung des öffentlichen Lebens; hier tritt mit unwiderstehlicher Klarheit und Gewißheit die Nothwendigkeit zu Tage, daß die gesammte politische Ordnung auf die göttliche Ordnung gegründet sein muß.

Es gibt eine Ordnung, die von Oben stammt, welche sich als die wahre und wesentliche Ordnung hinstellt, außer der kein Recht sich begründen läßt und in der alle Rechte ihre zuverlässige Begrenzung und darum ihr wechselseitiges Gleichgewicht finden. Die Rechte derer, welche befehlen, und die Rechte derer, welche gehorchen, haben keine andere Bestimmung, als die Herrschaft dieser allgemeinen und höheren Ordnung zum Ausdruck zu bringen. Auf dieser göttlich gegebenen Ordnung beruht die Quelle alles Guten in dieser Welt;

außer ihr gibt es Nichts, als Elend und Unruhe. Die Kirche, welche zu uns im Namen Gottes spricht, gibt uns die Principien dieser Ordnung an mit einer Gewißheit, die über allen und jeden Zweifel erhaben ist. Auf diesen Principien allein, welche der Mensch nicht erfunden, sondern die ihm von Gott auferlegt sind, läßt sich allein die nothwendige Versöhnung zwischen den Rechten der Autorität und denen der Freiheit fest begründen. Werden diese Principien nicht mehr befolgt, so ist die oberste Regel und das gerechte Maß aus dem öffentlichen Leben verschwunden; das Privatleben hat keinen sicheren Halt mehr.

Wir haben soeben bemerkt, daß durch die Wirksamkeit jener Principien, welche die Ideen festigen und welche das gesammte Leben der christlichen Gesellschaften regeln, ein gewisses Gleichgewicht auf ganz natürlichem Wege zwischen den Rechten der Autorität und den Rechten der individuellen Freiheit sich herstellt; daß unter der Herrschaft dieser Principien die Freiheit eines Jeden garantirt ist, und zwar, ohne daß die allgemeine Ordnung und der sociale Friede irgendwie beeinträchtigt wird. Die Frage ist, ob auf diesem Wege eine vollständige Lösung des großen Problems nach dem Verhältnisse der Ordnung zur Freiheit möglich sei? Bietet sich hier wirklich die Lösung des politischen Problems?

Es fragt sich zunächst, ob die ganze Aufgabe der Regierungen darin bestehe, daß sie die Freiheit der Individuen lenken, dieselben in Stand setzen, durch eigene Anstrengungen ihr persönliches Ziel zu erreichen, ohne dabei einem Dritten Schaden zuzufügen? Bildet die Gesellschaft nicht einen Körper und hat sie nicht als Collectivwesen eine von der Bestimmung der Individuen ganz verschiedene Bestimmung zu verfolgen? Hat die Gesellschaft keine allgemeinen und Allen gemeinsame Interessen, deren natürliches Organ die Gewalt ist, und für welche zu sorgen, ihre eigenste Aufgabe ist? Steht es nicht dem Staate zu, die Kräfte Aller zum Wohle Aller zu ge-

brauchen, und hat er nicht aus diesem Grunde das Recht, allen Individuen gewisse Opfer aufzuerlegen, ihrer Freiheit eine gewisse Richtung anzuweisen, ohne welche die Verschiedenheit der individuellen Willen, die Erfüllung aller großen Werke von allgemein socialem Interesse unmöglich machen würde? Wäre es der Ordnung gemäß, daß es in der Gesellschaft nur Pflichten und individuelle Interessen gäbe, und daß ihnen keine collective Pflicht und kein Collectivinteresse entgegenstände?

Der Radicalismus sieht, bis zu seinen letzten Consequenzen fortgetrieben, in der Gesellschaft nur noch individuelle Kräfte, die sich, je nach der Stärke des Eigennutzes, zusammenfinden und gruppiren. Das allgemeine Interesse ist für die Radicalen nur eine Zusammenfassung aller besonderen Interessen. Was man das sociale Leben nennt, hat für sie keine Realität mehr; es gibt nur noch individuelles Leben.

Die Lehre des Christenthums über die Beziehungen der Menschen zu Gott und über die providenzielle Regierung der Welt durch Gott, geben uns über die Gesellschaft eine ganz andere Idee.

Gott hat das Menschengeschlecht nach einem Gesetze der Solidarität und Einheit geschaffen, welches sich in der dreifachen Form der häuslichen, der nationalen und jener großen Gesellschaft aller Völker offenbart, welche sich über den ganzen Erdkreis erstreckt. Der Menschheit doppelte Aufgabe ist die Verherrlichung Gottes in dieser Welt, ebensowohl durch die verschiedenen Formen ihres Collectivlebens, wie durch jedes Einzelleben insbesondere. Gott bedient sich der Nationen zur Vollführung seiner Absichten geradeso, wie er sich der Einzelnen bedient. Wenn Gott uns, in der heiligen Schrift, die Wege aufdeckt, auf welchen er die Menschheit ihren Zielen entgegenführt, werden uns die Nationen als Gegenstand seiner Vorliebe oder seines Zornes und als die Werkzeuge seiner Barmherzigkeit oder seiner Gerechtigkeit vorgestellt.

Zwar bleiben die beiden der Menschheit in ihrer zeitlichen Existenz zugewiesenen Ziele, das individuelle und das collective, immer verschieden; aber sie bleiben auch immer enge verbunden und stehen selbstständig neben einander. Die Völker können nur das sein, was die Einzelnen, die ihren Körper bilden, sind; und die Einzelnen erfahren mehr oder weniger an sich den Einfluß des Geistes, welcher den Volkskörper belebt; sie tragen bis auf einen gewissen Grad immer seine Spuren an sich.

Wenn die Gesellschaft durch die immer vollständigere Uebung der Gerechtigkeit und der Liebe zu jenem Ideal der Vollendung sich erhebt, zu dem der nie unterbrochene Mahnruf Gottes sie hinzieht, erkennt das Individuum, welches innerhalb dieser Sphäre der Wahrheit und Sittlichkeit lebt, besser seine Pflicht und fühlt in sich mehr und mehr das hochherzige Verlangen erstarken, an seiner Besserung und Selbstvervollkommnung zu arbeiten. Durch diese Selbstvervollkommnung des Individuums wird auch die Gesellschaft vollkommener und größer, aber sie gibt auch dem Individuum dankbar zurück, was sie von ihm empfangen, durch die leichtern Wege der sittlichen Verbesserung, die sie ihm ebnet und herstellt.

Die Erhebung der Individuen und der Gesellschaft, aus Anlaß der ihnen beiden mitgetheilten Bewegung, ist eine einheitliche; sie ist auf Verwirklichung einer so vollkommenen Ordnung gerichtet, wie die jeweilige Lage der Menschheit sie erträgt. Da die Gesellschaft ebenso wie das Individuum ihre besondere Bestimmung in dem göttlichen Plane hat, so folgt daraus, daß auch sie gegen Gott Pflichten hat, und daß, um sie zu erfüllen, der Staat, d. h. die als Collectivwesen aufgefaßte Gesellschaft, eine ihm dazu eigenst verliehene Kraft besitzt. Um diese Kraft aber thätig und wirksam zu machen, ist es unerläßlich, daß der Staat die Freiheit der Individuen begrenzen und, in einem gewissen Maße, sein Recht über ihr Recht geltend machen könne.

Das Individuum und der Staat behalten beiderseits ihre Rechte, welche sich kreuzen, ohne sich zu vermischen. Das Recht des Individuums schließt das Recht des Staates nicht aus, ebensowenig wie das Recht des Staates das des Individuums ausschließt. Diese beiden Rechte wirken zusammen und stehen in der Harmonie der höheren Geschicke der Menschheit in Einklang.

Aber man darf hiebei nicht vergessen, daß die Gesellschaften, selbst wenn sie auf die Erfüllung ihrer Collectivbestimmung hingerichtet sind, ihre vorzüglichste Stütze in der freien Thätigkeit der einzelnen Menschen zu suchen haben, die sie bilden. Der sociale Körper kann einzig nur aus den individuellen Kräften seiner Glieder die collective Kraft schöpfen, die ihm unerläßlich zur Erfüllung seiner collectiven Aufgabe ist. Die Energie dieser collectiven Kraft steht in genauem Verhältnisse zu der Energie der individuellen Kräfte, und die Energie der letzteren in genauem Verhältnisse zur Freiheit der Individuen. Die Gesellschaft, der Staat wird darum um so mehr Macht haben, als die natürliche Freiheit seiner Glieder eine wirksamere und gerechtere ist. Alles, was die individuelle Freiheit im Stande ist, aus sich allein zu thun, in Uebereinstimmung mit der Ordnung und dem allgemeinen Wohl, muß ihr unangetastet überlassen bleiben.

In jedem Falle gibt es da, wo der Staat intervenirt und seine Kräfte an die Stelle der Kräfte seiner Bürger setzt, eine Grenze, die niemals überschritten werden kann. Niemals kann der Staat, unter dem Vorwande, für das allgemeine Beste zu sorgen und die Macht des socialen Körpers auszudehnen, in denen, die ihm unterworfen sind, die Freiheit der Pflicht beschränken. Der größte Schaden, den die Gesellschaft erleiden kann, wird ihr durch jenen Staat zugefügt, der in diese eigentliche, unantastbare und heilige Domäne der persönlichen Freiheit eingreift. Es wäre der verhängnißvollste aller socialen Irrthümer, wollte man sich einbilden, daß es möglich

sei, das sociale Recht zu wahren und zu stärken durch den Bruch und die Verletzung dieser grundwesentlichen Freiheit der Pflicht. Die wahre Kraft der Völker, ihre Sittlichkeit und Größe beruht ganz und gar in ihrer hingebendsten Treue an die Pflicht. Die Vorstellung, man könne die Größe und das Wohl einer Gesellschaft dadurch fördern, daß man ihre Kraft gerade an der Quelle schädige und vernichte, aus welcher ihr alles Gute zufließt, ist ein schuldhafter Wahn.

In den vom christlichen Geiste durchdrungenen Gesellschaften, in welchen ein Jeder durch die Ueberzeugung von der höheren Bestimmung, zu der Gott ihn berufen, das Bewußtsein seines persönlichen Werthes und eine zutreffende Idee von seinem persönlichen Interesse hat, braucht man nicht im mindesten zu befürchten, daß der Einzelne vor dem Staate verschwinde und daß er auf die Freiheit der Pflicht, wie auch auf irgend eine der besonderen Freiheiten verzichte, welche die nothwendige Folge und die unerläßliche Garantie dieser ersten und allgemeinen Freiheit sind. Wer dem Menschen die Freiheit der Pflicht nimmt, nimmt ihm das Leben seiner Seele. Darum werden von selbst alle Gesellschaften, deren sociale und politische Freiheiten in dieser heiligen und nothwendigen Freiheit wurzeln, alle Freiheiten vertheidigen mit jenem Muthe und jener Kraft, mit denen man sein Leben vertheidigt. Gesellschaften aber, in denen die Freiheit und das Bewußtsein der Pflicht, durch sittliche oder geistige Corruption, erstorben, sind, welchen Illusionen man sich auch hingebe, der Knechtschaft unrettbar verfallen.

2. Die nothwendigen Freiheiten.

Der Mensch besitzt naturrechtlich die Freiheit, seine Pflicht zu thun. Ueberall und in jeder Lage sind die öffentlichen Gewalten gehalten, ihm diese Freiheit zuzuerkennen; in ihr sind entweder alle seine anderen Freiheiten schon eingeschlossen oder stehen zu ihr in engster Beziehung. Wenn dem Men-

schen diese Freiheit, die Mutter und Herrin aller Freiheit, garantirt ist, hat er alle Freiheiten; wo ihm diese Garantie versagt wird, hat er keinerlei Freiheit mehr.

Die Pflicht ist der Weg, welcher die Menschen ihrer Bestimmung entgegenführt. Da wir nun rechtlich auf keine andere Freiheit einen Anspruch erheben können, als auf die Freiheit, zu dieser Bestimmung zu gelangen, d. h. all die Vollkommenheit an uns und für uns zu verwirklichen, welche mit unserer Natur vereinbar ist, so besitzen wir naturrechtlich keine andere Freiheit, als die Freiheit der Pflicht. Wenn wir öfters auf diese Elementarwahrheit jeder gesunden Socialwissenschaft zurückkommen, so möge man sich erinnern, daß keine Gesellschaft sie mehr vergessen zu haben scheint als die unsere.

Man hat sich seit 1789 viel und mit Vorliebe mit jenen Freiheiten beschäftigt, welche man mit dem Namen von „Menschenrechten" bezeichnet hat und in denen man die nothwendigen Freiheiten hat erblicken wollen. Es gibt aber keine nothwendigen Freiheiten, als die, welche einen integrirenden Theil der Freiheit der Pflicht bilden; diese allein sind von absoluter Nothwendigkeit. Es können zwar noch andere Freiheiten nothwendig sein oder nothwendig werden, um dem Menschen die volle Garantie für die Freiheit der Pflicht zu geben, aber für dieselben kann man sich stets nur auf eine secundäre und bloß relative Nothwendigkeit berufen. Einen solchen Charakter tragen die rein politischen Freiheiten und die Rechte an sich, die ihnen entsprechen.

Die Pflicht lenkt das ganze menschliche Leben. Wenn wir thun, was sie befiehlt, erheben wir uns zur Vollkommenheit des sittlichen Lebens, und zugleich verwirklichen wir, als nothwendige Folge dieses sittlichen Lebens, auch in unserm materiellen Leben unser größtes Gut.

Was man als materielle Ordnung bezeichnet, ist etwas von der sittlichen Ordnung durchaus Abhängiges. Um hie-

nieden seine sittliche Bestimmung zu erfüllen, ist der Mensch von dem Gebrauche der materiellen Güter abhängig. Durch die Energie seines Willens, den ihm der Gehorsam gegen die Pflicht einflößt, schafft er den Reichthum; und im genauen Verhältnisse seiner Treue gegen die Gebote der Sittlichkeit, vertheilen sich die Früchte seiner Arbeit so, daß dieselben für Alle ein Mittel des Wachsthums an Tugend und Menschenwürde werden. Wenn der Mensch in der materiellen Ordnung mit der rechten Einsicht, so wie die Pflicht es vorschreibt, handelt, werden seine Anstrengungen immer mit der vollen Entwickelung seiner Interessen zusammenfallen. Die vortheilhafteste ökonomische Ordnung entsteht naturgemäß aus der besten moralischen Ordnung, wie die Wirkung aus der Ursache.

Wer darum den Menschen die Freiheit der Pflicht sichert, sichert ihnen damit auch die Freiheit, sich sowohl in der sittlichen wie in der materiellen Ordnung zu vervollkommnen; er eröffnet ihnen den Zutritt zu allen Gütern des Lebens. Der Besitz der nothwendigen Freiheiten der moralischen Ordnung sichert auch die nothwendigen Freiheiten der materiellen Ordnung; denn die Pflicht herrscht in gleicher Weise über beide Ordnungen.

Die socialen Freiheiten, welche wir an einer anderen Stelle dieser Schrift[1] besprochen haben, sind, in dem hier näher angegebenen Maße, als die nothwendigen Freiheiten einer jeden Gesellschaft anzusehen. Hätte der Mensch nicht die Freiheit seiner Person, nicht die Freiheit seines Eigenthums, er wäre nicht mehr Mensch, d. h. ein selbstbewußtes, vor Gott und sich selbst verantwortliches Wesen; er wäre nur noch ein Spielzeug der Willkür in der Hand der öffentlichen Gewalten, seine Sklaverei wäre eine vollkommene.

Streng genommen kann von Freiheit der Person nur

---

[1] Vgl. Zweites Buch, VI (S. 193 ff.).

so lange Rede sein, als der Mensch im Stande bleibt, durch den Gebrauch seiner Fähigkeiten die höheren Ziele zu erreichen, zu denen ihn die Vorsehung beruft. Unsere äußere Thätigkeit kann gewissen Bedingungen und Einschränkungen unterworfen werden, ohne daß wir die Fähigkeit verlieren, über uns frei in allen Stücken, welche die Pflicht betreffen, zu verfügen. Das Band, welches in der Feudalordnung den Vasallen oder den Hörigen an die Scholle fesselte, war eigentlich kein knechtisches Band. Ebensowenig sind die dauernden Verpflichtungen, welche der Arbeiter seinem Herrn gegenüber eingeht, destructiv für die Freiheit seiner Person, soweit wenigstens das Wesen dieser Freiheit in Betracht kommt. Die Stufe des Fortschrittes, auf dem eine in ihren Formen entwickelte Gesellschaft angelangt ist, die äußeren Bedingungen ihrer Erhaltung und ihrer Entwickelung ertragen nicht immer in Bezug auf das Individuum die volle und ganze Freiheit, nach Gutdünken über seine Kräfte zu verfügen. Gleichwenig erträgt der jeweilige sociale Zustand eines Volkes die Gleichheit, so wie wir sie heute auffassen. Die sociale Hierarchie kann in einer Weise eingerichtet sein, daß die Gleichheit modificirt wird, ohne daß die Freiheit in ihren nothwendigen Rechten irgendwie davon betroffen wird.

Man darf immerhin nicht vergessen, daß die vollkommenste, folglich die eigentlich naturgemäße Lage des Menschen die ist, welche ihm die vollständig freie Verwendung seiner Fähigkeiten gestattet. Auf der Höhe, auf welcher heute die Entwickelung der christlichen Gesellschaften angelangt ist, bleibt die vollkommene persönliche Freiheit, verbunden mit der vollkommenen Gleichheit, ihre normale und definitive Lage. Diese Lage zeigt gegen die Entwickelungsstufen, auf denen früher der Mensch in mehr oder weniger enge Banden der Abhängigkeit noch gefesselt war, einen bedeutenden Fortschritt. Es ist bekannt, mit welcher Ausdauer, mit welchem Ernste und doch mit welcher Liebe die Kirche daran gearbeitet hat, diese Bande zu brechen

und die Individuen in vollen Besitz ihrer selbst, unter der Norm der Rechtsgleichheit, einzusetzen.

Damit aber die persönliche Freiheit alle ihre Garantien erhalte, ist es nothwendig, daß jeder Mensch das Recht habe, eine Familie zu gründen und sie in Uebereinstimmung mit dem Gesetze seines Gewissens leiten zu können; er muß die Freiheit haben, in seinem Hause, am häuslichen Herde, dem Mittelpunkt, um den sich seine Familie schaart, alles das thun zu können, was er für sich und die Seinigen für gut erachtet; er muß Herr im Bereiche seines Hauses sein, unbedingt frei und geschützt gegen jede Inquisition von Seiten der Agenten der öffentlichen Gewalt, so lange er weder das Gesetz der häuslichen, noch das der öffentlichen Gesellschaft übertritt.

Zur persönlichen Freiheit gehört ferner, daß es Jedem frei stehe, mit Hilfe der Association seine Kräfte mit denen seiner Mitmenschen zu einigen, und mit Hilfe der durch kein Hinderniß eingeschränkten Macht des brüderlichen Beistandes alle die legitimen Zwecke zu verfolgen, welche sich seiner Thätigkeit darbieten.

Die Menschen müssen also die Freiheit haben, sich zu vereinigen, um an der Erfüllung ihrer höheren Bestimmung zu arbeiten. So müssen sie in Bezug auf die Ordnung des geistlichen Lebens die Freiheit haben, zu gemeinschaftlichem Wirken, zu gemeinschaftlichem Leben unter der Leitung der von Gott zur Leitung ihrer Gewissen eingesetzten Gewalt sich zu vereinigen. Da die Freiheit, die Seele zu retten, für jeden Menschen die höchste aller Freiheiten ist, so muß diese Freiheit und die auf sie gegründete Form der Association mit der ganz besonderen Sorgfalt, die man dem Höchsten und Heiligsten schuldet, garantirt sein. Ueberall, wo das geistliche Leben sich entfaltet, bildet sich nothwendig die Association, und keine Art der Associationen trägt mehr und wirksamer zum Fortschritt des Lebens, selbst in seinen bloß zeitlichen

Beziehungen, bei, als die im Hinblick auf die höchsten Werke des Seelenheils gegründeten. Die Geschichte der religiösen Orden ist geradezu die Geschichte des Fortschrittes der Gerechtigkeit, der Liebe, der Sittlichkeit und des allgemeinen Wohles in den christlichen Gesellschaften.

In Bezug auf die zeitliche Ordnung muß den Menschen die Freiheit geboten sein, ihre Kräfte gemeinsam im Hinblick auf ihre moralische, intellectuelle und materielle Selbstvervollkommnung zu einigen. Dieses Associationsrecht verweigern, ausgenommen die Fälle, wo eine schuldhafte Verletzung der natürlichen Gesetze der Gesellschaft vorläge, hieße rechtlos alle die Kräfte und Fähigkeiten mindern und erniedrigen, welche Gott den Menschen verliehen, und so gleichsam einen Theil des ihm von Gott geschenkten Lebens vernichten. Von der bedeutsamen Stellung, welche die Association im politischen Leben einzunehmen hat, werde ich anderswo sprechen und die Garantien der Freiheit auseinandersetzen, welche die Gesellschaft aus ihr ziehen kann.

Endlich muß jeder Mensch in Stand gesetzt sein, jedem Dritten gegenüber sein geistiges Leben und Denken mitzutheilen und von ihm dasselbe zu empfangen; er muß mit seines Gleichen durch die Ausbreitung der Ideen in jener Gemeinschaft der Wahrheit leben, auf welcher die Einheit der socialen Ordnung beruht und welche das stärkste Band ihres Zusammenhanges ausmacht; er muß alles das sagen können, was er zu sagen für gut und nützlich hält, vorausgesetzt, daß sein Wort weder Gott beleidige, noch diejenigen, welche Gottes Stelle in dieser Welt einnehmen, daß es weder die Wahrheit, aus der Gott die Grundlage des ganzen menschlichen Lebens gemacht hat, noch die öffentlichen Gewalten, welche als die Diener Gottes für das Gute gesetzt sind, noch endlich irgend Jemanden verletze, selbst den Niedrigsten unter uns nicht, dessen Rechte kraft des Gebotes der Gerechtigkeit und der Liebe von uns Achtung und Anerkennung verlangen.

Ueberschreitet die Freiheit des Meinungsaustausches und der Ideenverbreitung nicht diese von der Weisheit und der Gerechtigkeit gezogenen Grenzen, so ist sie für das öffentliche Leben wie das Privatleben, für die politische wie die sociale Ordnung, gleich ersprießlich. In das Privatleben trägt sie überall die Macht der Initiative und regt überall neues Leben an. In dem öffentlichen Leben lenkt sie den prüfenden Blick Aller auf die Interessen, deren Schutz und Pflege Aufgabe der öffentlichen Gewalten ist; sie erinnert dieselben an die ihnen beständig obliegende Verpflichtung, Alles für das öffentliche Wohl zu thun; sie bietet endlich, durch die Controle der öffentlichen Meinung, eine Fülle wirksamer Garantien gegen die Mißbräuche aller Art, deren Mitschuld die Träger der Autorität, durch Unterlassung ihrer Abstellung, auf sich laden.

In Bezug auf das Gewissen ist der Mensch thatsächlich immer frei, so lange er sein inneres Leben nicht nach außen offenbart und so lange das ganze Verhältniß seiner Seele zu Gott auf das Innere seines Seelenlebens beschränkt bleibt. Aber nirgends und zu keiner Zeit hat man geglaubt, daß der Mensch seiner Pflicht gegen Gott durch einen rein inneren und stummen Cult genügen könne. Der Mensch schuldet Gott mit allem, was sein Wesen ausmacht, den Cult der Anbetung. Sein Gewissen wäre in keiner Weise frei, wenn es ihm nicht gestattet wäre, öffentlich Gott diese allgemeine Schuld des Geschöpfes gegen den Schöpfer abzutragen.

Die Gewissensfreiheit ist ein absolutes Recht und sie erträgt keinerlei Einschränkung von Seiten der öffentlichen Gewalten in Bezug auf alle diejenigen, deren Gewissen der absoluten Wahrheit, d. h. der katholischen Kirche gehorchen, welche die Wahrheit definirt und welche mit göttlicher Autorität den Gehorsam gegen sie gebietet. In Bezug auf diejenigen, deren Gewissen in der Auflehnung gegen die Wahrheit begriffen ist, kann ein gleich absolutes Recht zur Ausbreitung des Irrthums und zur Ausübung eines denselben ausbreitenden

Cultus nur von Seiten derjenigen anerkannt werden, welche den radicalen Unterschied zwischen Irrthum und Wahrheit wegläugnen und gegen den Heil oder Verderben bringenden Einfluß gleichgültig sind, den der Irrthum auf die Gesellschaft ausübt. Man kann, um der menschlichen Schwäche willen, in gewissen Zuständen einer Gesellschaft, in der die Sittlichkeit gesunken, gezwungen sein, dem Irrthum eine Freiheit zuzuerkennen, welche nach strictem Rechte nur der Wahrheit gebührt. Die oberste Macht, welche Gott eingesetzt, die sittlichen Pflichten der Menschen zu definiren, ist der alleinige Richter über diese Nothwendigkeit, und nur durch ihre Erlaubniß kann die Toleranz legitim werden, zu der die bürgerlichen Gewalten ihre Zustimmung erklären. In diesem Falle wird es für die im Irrthum Befangenen ein gewisses Recht geben, ihre Ueberzeugung kundzuthun und ihren Cult auszuüben, aber dieses Recht wird stets ein relatives und den Umständen untergeordnetes sein. Als eine natürliche und nothwendige Freiheit wird man ein Recht des Irrthums nie geltend machen können, ohne das souveräne Recht der Wahrheit zu verletzen, welches das unmittelbare Recht Gottes selbst über das ganze menschliche Leben ist.

Man kann von der Gewissensfreiheit und den Rechten der Wahrheit nicht sprechen, ohne von der Unterrichtsfreiheit zu reden.

Der Mensch hat ein Recht auf Unterricht, und er hat, unter gewissen Umständen, die Pflicht des Unterrichtens. Der Mensch und die Gesellschaft leben aus der Wahrheit. Die, welche die Wahrheit nicht besitzen, haben ein Recht zu fordern, daß man sie ihnen mittheile; die, welche sie besitzen, haben die Pflicht, dieselbe auszubreiten. Die Macht, der Gott das ewige Erbe seiner göttlichen Wahrheit anvertraut hat, ist auch kraft göttlicher Veranstaltung berufen, die Völker zu lehren. Alle haben darum ein Recht darauf, in Freiheit von ihr belehrt zu werden, und Niemand auf der Welt hat das Recht, ihr die Ausübung ihres göttlichen Lehrauftrages zu

untersagen; denn wem könnte man das Recht zuerkennen, die Wahrheit zum Schweigen zu bringen? Mehr noch, in Kraft des souveränen Rechtes der Wahrheit auf das ganze menschliche Leben, besitzt die Kirche eine oberste Controle über allen thatsächlichen Unterricht. In jedem Unterrichte, weß Charakters er auch sein möge, ist immer direct oder indirect, ausdrücklich oder stillschweigend die Wahrheit in Frage. Um ihre Herrschaft in den Seelen und über dieselben zu zerstören, ist es nicht nothwendig, sie zu leugnen oder zu verdunkeln; oft genügt es, sie todtzuschweigen, sie nicht zu lehren, nicht zu sagen.

Ein gelehrter Ordenspriester, welcher in unsern Tagen am eifrigsten mit an der Geltendmachung der Rechte der Katholiken in Bezug auf die Unterrichtsfreiheit gearbeitet hat, charakterisirt die Rechte der Kirche, wie folgt: „Die vollkommene Ordnung des öffentlichen Unterrichts, wie sie am ehesten dem normalen Zustande der Gesellschaft entsprechen würde, bestände darin, daß die Kirche allein, thatsächlich wie rechtlich, die Leitung des gesammten Unterrichtes auf allen seinen Stufen besäße. Das würde erfordern, daß die allgemeine Ueberwachung der Elementar-, Mittel- und höheren Schulen der Kirche anvertraut wäre, dergestalt, daß das Dogma und die Moral nichts und nirgend, weder in dem Religionsunterrichte noch in dem Unterrichte der profanen Wissenschaften zu leiden hätte. Es ist nothwendig, daß man es wisse und nicht vergesse, daß die Kirche niemals ihre Zustimmung dazu geben wird, jenes souveräne Recht zu verleugnen oder zu verkümmern, die gesammte Erziehung der Kinder, aller derer, die ihr durch die Taufe angehören, zu leiten. ‚Die Kirche,‘ so lautet der Spruch des vatikanischen Concils, ‚ist von Gott zur Mutter und Lehrerin der Völker bestellt.‘“ [1]

---

[1] „Ecclesia a Deo populorum mater et magistra constituta“ (Prooem. Concil. Vatic.). — Vgl. P. Marquigny, Études religieuses, livr. du mois de mars 1874, Art. sur la Liberté de l'enseignement supérieur.

Wir wären weiterhin nicht frei, wenn wir nicht den freien Gebrauch der materiellen Güter besäßen. Um im Stande zu sein, seine Bestimmung zu verwirklichen, muß der Mensch, gleichviel ob individuell oder ob collectiv, die Freiheit des Eigenthums haben, d. h. die Gesetze müssen ihm in wirksamer Weise das Recht des Privateigenthums garantiren. Fehlte ihm diese Freiheit, so wäre es ihm oft unmöglich, seine Pflicht ihrem ganzen Umfange nach zu erfüllen. Freiheit ist Thätigkeit. Wenn der Mensch handelt, bedarf er der Dinge der physischen Welt als der nothwendigen Mittel seiner Thätigkeit, oder dieselben sind vielmehr der Gegenstand, an dem er seine Thätigkeit ausübt. Den Menschen seines Eigenthums berauben, heißt ihn seiner Lebensthätigkeit und darum seines Lebens berauben; ihn auf ein unsicheres und precäres Eigeneinschränken, heißt seinem Leben alle Festigkeit, ihm selbst den größten Theil seiner Macht rauben.

Die Freiheit des Eigenthums ist also eine nothwendige Freiheit. Ueberall, wo nicht der Despotismus herrscht, umgeben die Gesetze das Privateigenthum mit den strengsten Schutzmaßregeln und garantiren es mit einem eifersüchtigen Mißtrauen gegen alle Angriffe. Das Recht des Bürgers darf in diesem Punkte einzig nur der öffentlichen Noth und Nothwendigkeit weichen. Eine große Gefahr für die Gesellschaft liegt darin, dieses Recht um des öffentlichen Nutzens und Interesses willen anzutasten. Der Socialismus kleidet sich sehr leicht und gerne in das beliebte Gewand des allgemeinen Nutzens. Die öffentlichen Gewalten neigen unter der Herrschaft der cäsaristischen Idee nur zu sehr dahin, diesem öffentlichen Nutzen eine Ausdehnung zu geben, welcher schnell, sei es auf dem Wege der Expropriation, sei es auf dem der Besteuerung, zu dem mehr oder minder vollständigen Aufgehen des individuellen Eigenthums in die allgemeine Domäne des Staates führen oder in einer Regulirung der Rechte des Eigenthumes endigen würde, welche

dessen Action lähmen und alle sociale Arbeit unfruchtbar machen würde.

In den Gesellschaften, welchen das Christenthum den Geist der Freiheit eingeflößt hat, sind zu jeder Zeit strenge Vorsichtsmaßregeln getroffen worden, um die öffentlichen Gewalten in die Unmöglichkeit zu versetzen, das Recht der Steuererhebung gegen den Eigenthümer und seine Rechte zu mißbrauchen. In allen Gesellschaften, welche sich von den Einflüssen des heidnischen Cäsarismus frei gehalten haben, gilt es als zu Recht bestehende Regel, daß jede Besteuerung der Zustimmung der Steuerzahler zu ihrer Erhebung unbedingt bedarf. Schon Philippe de Commines erinnert an diesen Grundsatz des christlichen Rechtes gelegentlich eines Bedenkens, welches, wie er erzählt, einen Sultan hinsichtlich einer seinem Volke durch ihn auferlegten Steuer quälte. In der Form einer Erwägung sagt er: „Betrachte nun, was ein christlicher Fürst zu thun hat, der keinerlei vernünftig begründete Autorität hat, irgend etwas, ohne die Zustimmung und die Erlaubniß seines Volkes, aufzuerlegen.“ [1] Auch zu der Zeit noch, als sich in Frankreich die Dinge vorbereiteten, welche in dem Jahrhundert Ludwigs XIV. durch die Restauration der Mißbräuche des heidnischen Absolutismus ihren Abschluß finden und Frankreich an Menschen und Geld erschöpfen und ruiniren sollten, erinnert Sully noch eindringlich an die großen Principien des christlichen Staatsrechtes. „Philipp der Schöne von Valois,“ sagte er, „sah eine Reihe von Empörungen in den größeren Städten, weil er nicht an der von dem heiligen Ludwig seinem Sohne gegebenen Vorschrift festgehalten, welche gebot, niemals anders, als mit ihrem ausdrücklichen Willen und unter ihrer Zustimmung eine Steuer zu erheben.“ [2] Es ist bekannt, daß das englische

---

[1] Mémoires, VI, 13.

[2] Lettre au roi, ch. CLXXXV.

Volk gerade durch den rechten Gebrauch der ihm in Bezug auf das Steuerwesen eigenen Rechte, alle die Garantien, auf denen seine öffentlichen Freiheiten heute noch fest ruhen, eine nach der anderen, erobert hat. Auch in diesem Punkte zeigt sich das enge Band, welches die politischen Freiheiten mit den socialen Freiheiten verbindet. Letztere helfen wirksam mit an der großen und schweren Arbeit der Ausdehnung und Befestigung der politischen Freiheiten, aus denen sie selbst später die Garantien für ihr Bestehen zu entnehmen haben.

Man könnte glauben, es sei Alles geschehen in Bezug auf die nothwendigen Freiheiten, wenn man die Freiheiten der Person, des Gewissens und des Eigenthums gegen die Willkür der Gewalt sicher gestellt hat. In einem Lande, wo die Gesetze strenge die Grenzen der Staatsgewalt in Bezug auf diese drei Freiheiten ziehen, scheint keine Freiheit mehr zu mangeln. Aber der Liberalismus hat Quellen und Künste der Interpretation, die ihm auch das Unmögliche gestatten, nämlich aus der Freiheit selbst noch Regeln für die Knechtschaft herzuleiten. Er wagt das Absurde, denen, die es hören wollen, zu beweisen, daß der Gebrauch der nothwendigen Freiheiten, zu Gunsten der Pflichterweise der christlichen Liebe, in der Gesellschaft jede wahrhafte Freiheit aufhebe.

Nach der liberalen Doctrin schließt die Wohlthat der Liebe eine Erniedrigung in sich, während die Gerechtigkeit die Freiheit begründet. In der Domäne der Gerechtigkeit stehen Alle als gleich einander gegenüber; ein Jeder rechnet nur mit sich selbst, stützt sich nur auf sich selbst. Hierin besteht für den Liberalismus die wahre Freiheit, denn diese ist ihm nichts, als vollständige Ungebundenheit; die Revolution gibt nicht zu, daß die Freiheit ohne die hochmüthige Gleichheit des Radicalismus bestehen könne.

Das Schauspiel, welches uns die dem Industrialismus überlieferten Gesellschaften bieten, zeigt, daß mit den Forderungen der strengen Gerechtigkeit, ohne die Liebe, die härteste

Knechtschaft sich begründen läßt und begründet wird. Die Gewalt von oben wie die Gewalt von unten führt von selbst, sobald sie sich unter dem Drucke der utilitaristischen Gelüste geltend macht, ohne selbst im mindesten die Ordnung der legalen Freiheiten zu durchbrechen, zur Unterdrückung. Heute ist es die Ausbeutung des Armen durch den Reichen, des Arbeiters durch den Herrn, gegen welche die Revolution ganz ohnmächtig dasteht, wenn sie nicht zur furchtbaren Anwendung ihrer gleichmacherischen Gerechtigkeit und zu den Brutalitäten des Communismus ihre Zuflucht nimmt. Morgen sind es von Seiten der Kleinen und Armen Veranstaltungen eines angeblich legalen Widerstandes, die trotz ihrer vermeintlich friedlichen Natur, in Wirklichkeit sich zum gewaltsamen Widerstand steigern in jener Unruhe und Unordnung, welche den Fortgang und die Ordnung der socialen Arbeit verwirren, und denen man von oben nur unerhörte, ebenso gewaltsame Repressalien entgegenzustellen hat.

Man mag den Völkern die bestdurchdachten legalen Freiheiten geben, überall, wo die Liebe nicht ist, wird auf die eine oder andere Weise der sociale Krieg herrschen. Die Freiheit der christlichen Liebe in allen ihren Anwendungen ist daher eine wesentliche, nothwendige Freiheit. Dieselbe ist gleichsam das Arom, welches allen Freiheiten ihre Kraft bewahrt und sie vor Corruption schützt.

Es muß eine seltsam tiefe Verkehrtheit in den Gemüthern herrschen, wenn die allgemeinen Freiheiten, wie wir sie beschrieben haben, nicht mehr ausreichen, um der Freiheit der Selbstverleugnung und des Opfers ausreichenden Schutz zu bieten. Wer wahrhaft frei in Bezug auf seine Person ist, muß auch das Recht haben, sich mit Leib und Seele, nach besten Kräften, in den Dienst der Schwachen und Armen zu stellen, die auf diesen Dienst hingewiesen sind. Wer die freie Verfügung über sein Vermögen hat, muß auch das Recht haben, von demselben denen mitzutheilen, welche nicht kraft

eigenen Rechtes Antheil an den Reichthümern dieser Welt haben. Und könnte von Gewissensfreiheit dort noch Rede sein, wo man nicht mehr, in ihrer ganzen Ausdehnung und unter allen, von den jeweiligen Umständen bedingten Formen, jene gebieterischste aller Pflichten erfüllen könnte, die Gott dem Menschen auferlegt, nämlich die Pflicht der Liebe? Wäre die liberale Politik wirklich eine Politik der Freiheit, so würde sie es als ihre erste, ihre wichtigste Pflicht ansehen, die Liebe gegen jede legale Maßregelung und Beschränkung zu garantiren. Da sie in Wahrheit und Wirklichkeit aber nur eine Politik der Knechtung ist, sucht sie nur Hindernisse gegen jene freie Ausübung der hingebenden Liebe zu schaffen, wie sie der Geist des Opfers im Christenthum, als eine nothwendige Lebensäußerung verlangt. Wer daher in wirksamer Weise die christliche Freiheit gegen die Anschläge der liberalen Freiheit vertheidigen will, muß immer und ausdrücklich die Freiheit der Liebe zum Range der nothwendigen Freiheiten erheben.

Das sind die in der socialen Ordnung nothwendigen Freiheiten. Die politische Ordnung hat gleichfalls die ihrigen, aber dieselben können nur eine secundäre, keine primäre sociale Nothwendigkeit für sich beanspruchen. Die Gesellschaft muß sich gegen die zu häufigen Angriffe der Gewalt auf ihre legitimen Freiheiten vertheidigen können. Aus diesem Grunde muß sie durch die Ausübung von politischen Rechten in den Stand gesetzt sein, die Regierung in soweit in Schranken halten zu können, daß diese gezwungen ist, alle ihre wesentlichen Rechte zu achten.

Die politischen Rechte stehen, nach der Natur der Dinge, der Gesellschaft zu, und nicht den Individuen. Nur im Namen der Gesellschaft, im Namen ihres Rechtes und ihres Interesses, können dieselben in verständiger und nützlicher Weise zur Uebung und Geltung gebracht werden.

Schreibt man das politische Recht dem Individuum zu,

so macht man aus diesem Rechte, für jedes menschliche Wesen, eine natürliche Freiheit; Niemand auf der Welt hätte dann das Recht, ihm diese zu rauben. Alsdann ist Ein Mensch thatsächlich, in Bezug auf die Politik und die Regierung, soviel werth als der andere, und es gibt keinen andern Souverän mehr als die Kopfzahl, keinen andern Herrscher mehr als die Gewalt.

So dürfen indeß die gesunden Freiheiten des politischen Lebens nicht aufgefaßt werden. Ihr Zweck ist, die Gesellschaft gleich den Individuen, welche dieselbe bilden, sammt ihren natürlichen und nothwendigen Rechten, zu erhalten. Der Gesellschaft steht die Ausübung der Rechte durch das Organ jener Individuen zu, die sie für fähig erachtet, in die öffentlichen Angelegenheiten zum Wohle Aller einzugreifen. Die Bürger, welchen die politischen Rechte zugetheilt sind, können dieselben aus diesem Grunde nicht in Kraft eines natürlichen und persönlichen Rechtes, sondern nur in Kraft des socialen Rechtes beanspruchen.

Das politische Recht entsteht nicht, wie die Demokratie will, aus der individuellen Autonomie derer, welche es ausüben, sondern zunächst aus dem Rechte der Gesellschaft, welches gebietet, daß ihre Glieder nach der Gerechtigkeit regiert werden; dann, aus der Nothwendigkeit, in die sich die Gesellschaften im Hinblicke auf die menschliche Schwäche versetzt sehen, ihre Freiheiten, durch die Controle der Regierten, wirksam zu garantiren. Das allgemeine Interesse der Gesellschaft, die Stelle, welche ein Jeder in derselben durch die Treue gegen die Pflicht, durch die Ausdehnung seiner Wissenschaft, durch die Bedeutsamkeit seiner Interessen einnimmt, gibt das Maß des politischen Rechtes an.

Alle diejenigen, deren Mitwirkung helfen kann, die Hochachtung der Freiheiten zu sichern, deren Inbegriff die Freiheit der Pflicht ist, sind naturgemäß befähigt und berechtigt zur Ausübung der politischen Rechte. Wenn Alle in einem Volke

zur Ausübung des politischen Rechtes befähigt wären durch gleiche Sittlichkeit und gleiche Bildung, welche in diesem Punkte die Fundamentalbedingungen sind, müßten auch Alle zur wirklichen Ausübung des politischen Rechtes berufen werden. Diejenige Gesellschaft, in der Alle zum Vortheil Aller in die Regierungsangelegenheiten durch Ausübung dieses Rechtes direct eingreifen könnten, wäre die fortgeschrittenste und vollkommenste aller Gesellschaften, weil keines ihrer Mitglieder etwas Anderes wollte, als das öffentliche Wohl, und weil Alle mit der nöthigen Fähigkeit ausgerüstet wären, zu erkennen, was dieses Wohl erfordert. Ein solches Glück ist aber niemals einer Gesellschaft zu Theil geworden. So groß auch die Macht der sittlichen und geistigen Vervollkommnung ist, welche das Christenthum dem Volke bringt, so ist doch nicht abzusehen, daß dasselbe jemals die Menschen in die eben erwähnte Lage bringen werde. Allem Anscheine nach werden die politischen Rechte niemals direct und Allen ohne Ausnahme, unterschiedlos verliehen werden. Das allgemeine Stimmrecht, so wie es die Revolution versteht, ist mit der intellectuellen und sittlichen Schwäche der Menschheit nicht vereinbar. Selbst wenn Alle ihren Antheil an der Ausübung des politischen Rechtes besäßen, würde dieser Antheil noch nicht absolut für Alle der Gleiche sein können. Es wird immer in der Ausdehnung dieses Rechtes gewisse Abstufungen geben, welche der Verschiedenheit der Interessen und den Fähigkeiten derer entsprechen, denen es zu bewilligen sein wird.

In der politischen Ordnung gibt es also keine solchen Rechte, die von Natur aus Allen angehören, und ohne die der Mensch sich als des Nothwendigsten im socialen Leben beraubt ansehen könnte. Die politischen Rechte und Freiheiten sind nur in dem Maße nothwendig, in dem die Gesellschaft ihrer bedarf, um die höheren Rechte und die wesentlichen Freiheiten zu vertheidigen, welche Alle von Gott selbst haben und die den von Gott allen Menschen in gleicher

Weise auferlegten Pflichten entsprechen. Man darf in einer Zeit, in der man überall und nur von politischen Rechten spricht, nie ablassen, es mit allem Nachdruck auszusprechen, daß die Pflicht der letzte Grund und die höchste Regel jeder Freiheit, für das öffentliche wie für das Privatleben, ist.

3. Die Grundgesetze.

Die Freiheit könnte oft gefährdet sein, wenn nicht Alle genau wüßten, welches ihre Rechte seien, und welche Mittel des Widerstandes sie der Willkür der öffentlichen Gewalten entgegenzusetzen hätten. Damit die Gesellschaft hierüber alle Gewißheit erhalte, muß sie Fundamentalgesetze, Grundgesetze erhalten, d. h. solche Gesetze, denen die Bürger und die öffentlichen Gewalten, als einer höheren, allgemeinen, beständigen Norm des gesammten bürgerlichen und politischen Lebens in gleicher Weise sich zu unterwerfen haben.

Unser Jahrhundert ist, irre geleitet durch die absolutistischen Maximen des Rationalismus, in der naiven Anschauung befangen, es genüge, um die Festigkeit der Einrichtungen und der Gesetze zu sichern, Verfassungen zu entwerfen, in denen alle Rechte, sowohl von Seiten der Gewalt wie von Seiten der Regierten, in rationeller Herleitung und in minutiöser Formulirung eingeschrieben seien. Dieses blinde Vertrauen datirt vom Jahre 1789 und bildet seit dieser Zeit einen der nothwendigsten Artikel in jedem politischen Glaubensbekenntnisse, auf welchem man die neue Welt hat aufrichten wollen. Diese Versessenheit auf geträumte Freiheiten ist hartnäckig; sie hat schon einem ganzen Jahrhunderte voll Täuschungen und Enttäuschungen Stand gehalten.

Hätte der Rationalismus die moderne Welt mit seiner Vernunft nicht beinahe ganz um die ihrige gebracht, sie würde sich längst von der unantastbaren Wahrheit der alten politischen Lebensregel überzeugt haben, daß die Gesetze ohne die Sitten Nichts seien. In dem Maße, als die Gesellschaften

in dem politischen Leben fortschreiten, als ihre sociale Ordnung, im Verhältnisse zu ihrer Machtentwickelung, complicirter wird, zeichnen dieselben mehr und mehr ihre Gesetze auf. Es ist dieß eine naturgemäße Umbildung des legalen Systemes und es ist darum an sich keineswegs auffallend, daß die Verfassungsgesetze sich dieser Umbildung ebenso zu unterziehen haben, wie alle anderen Gesetze. Aber damit die Gesetze geachtet werden und Bestand haben, genügt es nicht, sie aufzuzeichnen. Die einzig feste Garantie, welche eine Gesellschaft für ihre Freiheiten finden kann, besteht darin, daß die Gesetze, bevor sie in die öffentlichen Gesetzsammlungen übergehen, in die Sitten eingeschrieben seien, und daß diese Sitten unter der Autorität des einzig wahren und gerechten Gesetzes sich gebildet haben, nämlich des göttlichen Gesetzes. In diesem Sinne sind die folgenden Worte des Grafen de Maistre zu verstehen:

„Je mehr man das Spiel der menschlichen Thätigkeit bei der Bildung politischer Constitutionen mit prüfendem Auge überblickt, desto mehr wird man sich überzeugen, daß diese Thätigkeit dabei nur eine höchst untergeordnete Rolle spielt, gleichsam nur die eines einfachen Instrumentes abgibt. Darum glaube ich nicht, daß der geringste Zweifel über die unbestreitbare Wahrheit der folgenden Sätze bleibt:

„1) daß die Wurzeln der politischen Verfassungen höher hinaufreichen, als alle geschriebenen Gesetze;

„2) daß ein constitutionelles Gesetz nur die Entwickelung oder auch die Sanction eines ungeschriebenen und schon vorhandenen Rechtes ist und nichts Anderes sein kann;

„3) daß das, was am wesentlichsten, am meisten constitutionell und wahrhaft fundamental ist, niemals geschrieben war, ja niemals, ohne den Staat bloßzustellen, geschrieben sein kann;

„4) daß die Schwäche und Hinfälligkeit einer Verfassung in directem Verhältnisse zu der Vielgestaltigkeit der geschriebenen Verfassungsartikel steht.

„Man spricht gern von geschriebenen Verfassungen und a priori gemachten constitutionellen Gesetzen, aber man begreift doch gar nicht, wie ein verständiger Mann von einer ähnlichen Chimäre träumen kann. Wollte man sich darauf verlegen, in England ein Gesetz zu entwerfen, um dem Geheimrathe der Krone eine constitutionelle Existenz zu geben und um auf Grund dieses Gesetzes dessen Privilegien und Attribute strenge zu regeln und zu umschreiben, mit allen den nöthigen Vorsichtsmaßregeln, welche dessen Einfluß begrenzen und ihn hindern könnten, denselben zu mißbrauchen, so würde man einfach den Staat umstürzen.

„Die wahre Verfassung Englands ist der öffentliche Geist des Landes, jener bewundernswerthe, einzige, untrügliche, über alles Lob erhabene Geist, der Alles leitet, Alles erhält und Alles rettet; was geschrieben ist, ist Nichts.“ [1]

Lord John Russel, jener whigistische Staatsmann, der sein ganzes Leben mit der Forderung der parlamentarischen Reform verbracht hat, spricht durchaus dieselbe Sprache, wie de Maistre: „Es ist möglich, daß unsere Freiheit wie ein Geldstück mit abgenutztem und verwischtem Gepräge ist, aber diese Münze ist noch immer mehr werth, als alle Papiergarantien, die man uns bieten könnte. Wir sprechen, wir schreiben, wir denken, wir handeln, ohne eine Bastille oder eine Inquisition fürchten zu müssen. Die Freiheit deckt uns und gewöhnt sich an uns, wie unsere Kleider. Was uns von dem Geist der alten Zeiten bleibt inmitten unserer in Verfall begriffenen Einrichtungen, ist noch solider und gefällt uns weit besser, als eine neue Verfassung, so bewundernswerth sie auch sein mag; dieselbe würde neue Verhaltungsmaßnahmen, eine neue Anschauungs- und Denk-

---

[1] Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, Nr. 7 u. 9.

weise über Recht und Gerechtigkeit für uns nothwendig machen." [1]

Einer der jüngsten Erklärer des öffentlichen Rechtes in England, der, obwohl selbst nicht Engländer, in England das höchste Ansehen genießt, gibt uns eine sehr bestimmte Idee von diesem Rechte, im Gegensatze zu den zahllosen Velleitäten moderner Verfassungsmacherei, in denen die rationalistische Politik seit dem Eide im Ballhause zu Versailles (20. Juni 1789) stecken geblieben ist. Ed. Fischel sagt:

„Die englische Verfassung ist nicht die Eroberung einer Volksrevolution, ebensowenig das Geschenk eines liberalen Fürsten. Man kann sie nicht auf einen einzigen, in Titel und Paragraphen abgefaßten Verfassungsbrief zurückführen, auch nicht auf einen zwischen dem Fürsten und seinem Volke genau formulirten Contract. Sie ist von dem Charakter einer Constitution im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie von einem Grundgesetze in der Form eines besiegelten Verfassungsbriefes himmelweit entfernt. Auch ist sie keine Sammlung von Verfassungen und besonderen Statuten, denn die Verfassungsacte der Regierung und der Landesgesetzgebung seit der Magna charta bis zu der Acte v. J. 1858 über die locale Verwaltung, enthalten nur einen kleinen Theil des öffentlichen Rechtes in England. Dieses öffentliche Recht selbst ist nur ein Theil des in England zugelassenen Gewohnheitsrechtes, welches allein durch die Praxis bestimmt wird; es ist folglich nur ein Theil des ‚common law'.

„Die englische Verfassung hat sich nach den Umständen gebildet und ist mit der Zeit groß geworden. Sie ist das Product der verschiedenen Richtungen der Politik in verschiedenen Jahrhunderten. Die Kämpfe, die Erfolge, die Interessen, das Uebereinkommen der verschiedenen Ordnungen

[1] An essay on the history of the English Government and Constitution. — New edit., London, 1865, ch. XXXI.

und aller socialen Gruppen, welche das (politische) Gemeinwesen bilden, haben sie ganz unmerklich fixirt.

„Die gegenwärtige Verfassung unseres Landes, sagt Macaulay, verhält sich in Bezug auf die Constitution, unter welcher das Land vor fünfhundert Jahren blühte, wie der Baum zum Steckling, wie der ausgewachsene Mann zum kleinen Knaben. Es hat in unserer Geschichte nie einen Augenblick gegeben, wo unsere Einrichtungen, ihrem hauptsächlichen Wesen und Inhalte nach, nicht seit unvordenklichen Zeiten schon dagewesen wären.“ [1]

Die Revolution von 1688, in der gewisse continentale Schriftsteller eine Aehnlichkeit mit dem revolutionären Zwischenfall von 1830 haben herausconstruiren wollen, hat zwar den englischen Staat, durch den gegen das erbliche Königthum geführten Schlag, schwer erschüttert, aber sie hat die Continuität des Rechts im Allgemeinen nicht unterbrochen. Der Usurpator hat die Stelle der legitimen Könige, unter zu Grundelegung der allgemeinen Ordnung des Königreiches, eingenommen; aber diese Ordnung selbst ist durch keine wesentliche Abänderung verstümmelt worden. Die Rechtsbill (bill of rights) gleicht in keiner Weise den modernen Verfassungen, ebensowenig wie die englische Regierungsweise jenen ephemeren Regierungserscheinungen, welche Nichts sind, als die Etappen des Verfalls, in den die Revolution die verführten Völker im Rausche des Fortschrittes immer weiter nachschleppt.

„Wenn man die Rechtsbill,“ sagt Hallam, „mit dem vergleicht, was in den noch vorhandenen Statuten als Gesetz vorgeschrieben war, oder mit dem, was im Allgemeinen als gesetzlich, nach der Autorität unserer besten Schriftsteller, an-

---

[1] The English Constitution, by Ed. Fischel; translated by Richard Jenery Shee, London, 1863, p. 3—5.

Der oben erwähnte Eid des Jeu de paume war der erste, in welchem eine Nationalversammlung schwur, vor Vollendung einer Verfassungsconstruction nicht aus einander gehen zu wollen.

gesehen wurde, so kann man nicht sagen, daß durch sie irgend Etwas der legalen Krongewalt genommen wurde, oder daß sie die Grenzen der Privilegien des Volkes und des Parlamentes erweitert hätte." [1]

Einer der jüngsten Erklärer des politischen Rechtes in England, Creasy, charakterisirt in folgenden Ausdrücken die Entwickelung der Verfassung seines Landes:

„In der Geschichte der Gesetze und der Institutionen Englands erkennt und bewundert man gewisse herrschende Principien, welche seit den ersten Perioden unserer Nationalität bis auf die Gegenwart ihre Herrschaft behaupten. Diese Principien gewinnen von selbst an Ausdehnung und Anwendung auf den Fortschritt der Gesellschaft und der Civilisation, indem sie sich in ihrer Entwickelung vertiefen und vielgestaltig machen, aber immer dieselben, in Bezug auf Inhalt und Geist, bleiben." [2]

---

[1] Histoire constitutionnelle de l'Angleterre (Trad. française), t. IV, p. 262.

Ein Publicist, den Niemand einer Vorliebe für das alte Regime zeihen wird, Laboulay (Histoire des États-Unis, t. I. p. 32), bemerkt sehr richtig: „Die Verfassung Englands ist das nicht geschriebene Gesetz eines Volkes, welches an der Tradition hängt und welches selbst dann, wenn es eine Reform verfolgt, mit Vertrauen der Vergangenheit sich zuwendet und seine Belehrung eher von der Geschichte, als von der Philosophie fordert: sie schließt das gesammte Leben der Nation in sich."

[2] The rise and progress of the English Constitution, London, 1856; ch. 1.

Eines der gefeiertsten Orakel des Liberalismus, Benjamin Constant, hat gesagt: „Die Verfassungen bilden sich selten auf den bloßen Willen der Menschen hin; die Zeit macht sie; sie führen sich stufenweise und unmerklich ein. Indessen gibt es Umstände, und wir befinden uns in solchen, welche die Herstellung einer Verfassung unerläßlich machen. Aber auch in diesem Falle mache man nur, was unerläßlich ist; man lasse der Zeit und Erfahrung Raum, damit diese beiden Großmächte der Reform unsere schon constituirten Gewalten in der Verbesserung

Während auf dem Continente die Constitutionsmacher ihre Werke mit der Unveränderlichkeit der Vernunft ausstatten, in deren Namen sie sprechen, oder während sie die Verfassungen mit allen rationellen Vorsichtsmaßregeln umgeben, welche deren Dauer wenigstens auf so lange sichern sollen, als sie selbst zu dauern hoffen, läßt man in England dem Parlamente volle Freiheit, an Einem Tage, wenn es ihm einfällt, alle constitutionellen Gesetze des Staates umzuwerfen und wieder neu zu machen. Das Parlament kann Alles, was nicht natürlich unmöglich ist. „Die absolute Gewalt der Gesetzgebung," sagt Hallam, „ist in England, strenggenommen, ebenso arbiträr, wie in Persien."[1]

Schärfer kann man doch die Wahrheit nicht aussprechen, daß das Land, in welchem man das Musterbild aller constitutionellen Regierungen hat finden wollen, gar keine Constitution hat. Dagegen gibt es in England öffentliche Sitten; dort lebt noch die Hochachtung und Verehrung der Vorfahren, die Liebe zur Tradition, das stark ausgeprägte Bewußtsein der Einheit und der Fortdauer, der unerschütterlichen Continuität des Volkslebens inmitten der verschiedensten Ereignisse seiner Geschichte. Die Anhänglichkeit an die Normen des politischen und bürgerlichen Lebens wurzelt dort so tief, weil diese Normen das selbsteigene Werk des Volkes sind. Diese Normen sind nichts Anderes, als die durch die Zustimmung und die Praxis Aller geweihten Gewohnheiten. Das ist die Verfassung Englands; darum sind seine Gesetze in der That

---

dessen lenken, was bereits vorhanden ist." — Cours de politique constitutionnelle. Réflexions sur les constitutions, ch. VI, t. I, p. 271 (édit. de 1872).

[1] Histoire constitutionnelle, t. IV, p. 317.

Angesichts solcher Zeugnisse noch einmal auf die oben (vgl. Zweites Buch, IV, S. 163 u. 164) von Gneist über die Reformation, als der Vollenderin der englischen Verfassungsentwickelung, mitgetheilten Aeußerungen einzugehen, verlohnt nicht der Mühe.

wirkliche Grundgesetze, weil sie zur Grundlage das Gewissen des englischen Volkes selbst und seine ältesten, tiefgewurzelten Gewohnheiten haben.

Die Engländer sind mit Recht stolz auf diese traditionelle unerschütterliche Einheit in ihren Institutionen, die ihnen eine so totale politische Ueberlegenheit über die meisten Völker des Continents geben. Dieses einheitliche stolze Nationalbewußtsein spricht sich in den folgenden Worten eines der letzten Geschichtsschreiber des öffentlichen Rechtes des vereinigten Königreiches aus: „Man kann von England nicht sagen, was man von verschiedenen anderen Nationen sagt, daß es sich eine Verfassung gegeben. Niemals hat England sich eine Verfassung gemacht. Man weiß nicht das Mindeste von dem Augenblick, in welchem die Engländer ihr politisches System in Form einer besonderen Acte redigirt hätten, weder unter dem Einflusse irgend welcher abstracten politischen Theorien, noch durch die Annahme und Copirung eines in früherer oder gegenwärtiger Zeit einmal von irgend einer Nation zugelassenen politischen Systemes. Freilich findet man auch in unserer Vergangenheit einzelne öffentliche Acte, welche gleichsam die Orientirungspunkte in unserer politischen Geschichte sind, wie die Magna charta, die Petition und die Bill of rights. Aber keine dieser Acte stellt sich als die Einführung irgend einer neuen Maßregel dar. Alle haben nur und einzig den Zweck, mit neuer Kraft und mit größerer Klarheit die schon seit lange im Besitze und Gebrauche des Landes befindlichen Rechte auszusprechen. In unsern großen politischen Kämpfen hat niemals die Stimme Englands verlangt, daß man neue Principien proclamire, oder daß man neue Gesetze gebe; der öffentliche Ruf verlangte nie etwas Anderes, als die strengere Beobachtung der schon bestehenden Gesetze, oder die Abstellung von Klagen und Beschwerden, die nur durch die Corruption oder Vernachlässigung der bestehenden Gesetze und ihrer Anwendung veranlaßt wurden. Von Zeit zu Zeit haben wir

Veränderungen vorgenommen, aber diese waren ebenso conservativ, weil sie sich als eine nothwendige Weiterbildung herausgestellt hatten, als sie progressiv waren und einen thatsächlichen Fortschritt begründeten, eben weil sie wahrhaft conservativ waren.

„Immer sind diese Umänderungen nur die Anwendung alter Rechtsgrundsätze auf neue, veränderte Lagen der Nation gewesen. Es waren immer nur ausbessernde und auffrischende Aenderungen, die an einem alten Gebäude mit großer Sorgfalt vorgenommen wurden; nie hat Jemand daran gedacht, das alte Gebäude abzureißen, um ein neues an seine Stelle zu setzen. Das historisch Voraufgehende ist immer das Leben und die Seele des englischen Gesetzes gewesen. Wir haben immer als Grundsatz festgehalten, daß das, was unsere Väter ein Mal gethan haben, auch die Söhne mit demselben Recht noch einmal thun dürften.“ [1]

Das große Geheimniß der politischen Macht Englands beruht in der fast abergläubischen Achtung des Volkes für das Bestehende. Dank diesem eminent socialen und politischen Instincte innerer selbstbewußter Größe, hat England bis heute den tödtlichen Angriffen der Principien von 1789 widerstehen können.

Die politischen Einrichtungen der continentalen Nationen hatten im Mittelalter alle, wie die Engländer, das Gewohnheitsrecht zur Grundlage, und dieses Recht war, wie bei ihnen, so auch auf dem Continente das eigenste Werk derer, die ihm unterstanden. In jenen Zeiten des christlichen Glaubens und der Unterwürfigkeit unter die Kirche, bestimmte und bildete sich die Gewohnheit naturgemäß ganz von selbst; das Wesen der Gesetze war von selbst gegeben: es war das göttliche Gesetz, definirt und verkündet von der Kirche. Der Gang

[1] Vgl. Freeman, the growth of the English Constitution, London, 1872. p. 54.

des Lebens, die überkommenen Sitten, die jeder socialen Volksgruppe eigenen Existenzbedingungen, alles dieß machte, entwickelt und befestigt durch die Herrschaft des allgemeinen und gemeinsamen, von Gott kommenden Gesetzes, die Sitte und Gewohnheit aus. Diese Sitte war nichts Willkürliches, weil sie einerseits ihre Quelle in einem absoluten, von Allen gekannten und angenommenen Gesetze, anderseits in den wiederkehrenden Thatsachen hatte, welche die äußere Seite des socialen Lebens bilden und welche sich, durch die den Dingen eigene Kraft, von selbst allen Individuen derselben socialen Gruppe auferlegen[1].

---

[1] Wir finden in den Untersuchungen des Abbé Hanauer über die Lage der Bauern im Elsaß Documente, welche uns einen interessanten Einblick in diese Arbeit der sich selbst ihr Recht und ihre Institutionen schaffenden Gesellschaft erlauben. Das germanische Colonat, welches eine mehr oder weniger umfangreiche Vereinigung von Ackerbauern war, hatte seine eigene Verfassung und sein eigenes Gesetz. Die Reglements stellten zwischen dem Herrn und seinen Pachtleuten ein analoges Verhältniß her, wie dasjenige war, welches die gegenseitigen Verpflichtungen des Vasallates und der Suzeränetät zwischen den Mitgliedern des Adels bestimmten. Von demselben Gesetze wurden die Verhältnisse der Pächter in analoger Weise geregelt, wie die Verhältnisse der Lehnsvasallen. Als man im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert begann, die Verfassungsverhältnisse der Bauerschaften aufzuzeichnen, bemerkt man nirgends, sagt Abbé Hanauer, daß die Aufzeichnungen einen neuen Zustand der Dinge begründet hätten.

„Die Verfassungen, selbst die ältesten unter ihnen," sagt Abbé Hanauer, „stimmen sämmtlich in der Erklärung überein, daß sie nur die bestehende Lage feststellen. Die Verfassung von Saint-Quirin aus dem Jahre 1137 beginnt mit den Worten: Ne quis facile vel quasi ignoranter iniusticie aliquid in loco qui dicitur sanctus Quirinus facere praesumat, tradita seniorum et tramitem iusticie ex antiquo conservatum perstringere breviter curamus. Gewöhnlich enthält eine solche Verfassung nichts weiter, als eine mehr oder weniger vollständige Aufzählung der Rechte und der Pflichten der Colonen. Keinerlei historische Nachrichten geben Aufschluß über die Periode oder über die näheren Umstände, welche zu ihrer Redaction führten. Bis-

Man nehme die Kirche weg, man unterdrücke die Macht, welche durch ihre unveränderlichen Principien der Sittlichkeit und Gerechtigkeit überall das menschliche Leben auf seine naturgemäße Verfassung zurückführt, was wird dann wohl aus den Gewohnheiten des Volkes werden? Sie werden bald ein Chaos sein, in dem Alles in Verwirrung und Verkehrung der Willkür der Leidenschaften und ihrem blinden Wechsel verfallen ist, wie das menschliche Herz selbst, über das sie herrschen. Das Gesetz kann dann nur mehr sein, was es in der antiken Gesellschaft war und in allen Gesellschaften noch ist, in denen das Princip des Cäsarismus herrscht, nämlich eine von Staatswegen auferlegte Verhaltungsregel. Ob Einer, ob Viele, ob Alle im Staate Herren sind, daran liegt sehr wenig; die Gesellschaft wird immer einer bloß abstracten Regel gehorchen, dem Gebote einer absoluten Macht, die Alles machen und vernichten kann, je nachdem es ihr gefällt. Es wird alsdann unmöglich sein, zu sagen, daß das Gesetz mit dem Volke eine Einheit ausmache, daß die Staatsverfassung das Leben der Gesellschaft selbst ist.

Ist es nicht ersichtlich, daß auch in diesem Punkte die

---

weilen belehrt uns eine kurze Einleitung, daß die Verfassung das Resultat einer Untersuchung enthält. Wir haben dann die Aussagen der über ihre Privilegien befragten Colonen selbst vor Augen, und oft enthält die Charte, neben den Antworten der Colonen, auch die ihnen vorgelegten Fragen, bietet also ein treues Bild der Verhandlungen.

„Eine dieser Charten, diejenige, welche die Aebtissin von Andlaw im Jahre 1298 für ihre Colonate im Breisgau aufzeichnen ließ, drückt sich, wie folgt, aus: ‚Wir haben in jedem der genannten Dörfer vier ehrenwerthe Männer genommen und ausgewählt mit dem Auftrage, festzustellen, welches unsere Rechte, die der Herren, die uns gegenwärtig untergeben sind, die der Beamten, die der Colonen, die der Lehnsinhaber und selbst die der Klosterhörigen sind. Nachdem die Männer den Eid geleistet, sind sie einstimmig übereingekommen und haben das Recht, wie folgt, festgestellt . . .'" — Vgl. Les paysans de l'Alsace au moyen âge, par l'abbé Hanauer, p. 6, 7.

göttliche Ordnung auf die politische Ordnung einen entscheidenden Einfluß ausübt und daß man über die letztere gar kein Urtheil fällen kann, ohne von der ersteren auszugehen? Ist es nicht klar, daß die Freiheit und die Autonomie der Gesellschaft zur ersten Bedingung den Gehorsam gegen die geistliche Macht haben muß, welche ihr, kraft göttlicher Autorität, die wesentlichen Normen ihrer Socialordnung gibt?

Das Vorherrschen der Lehren des Cäsarismus, welches in dem modernen Europa das Werk der Legisten gewesen, hat dazu geführt, absolute und rein rationelle, juristische Abstractionen der praktischen Weisheit der Väter, den Willen des Fürsten dem Willen des Volkes vorzuziehen. Um den Triumph für die Autorität des Cäsar leichter zu machen, discreditirte man, soviel man konnte, das alte Gewohnheitsrecht; man fälschte seinen ursprünglichen Charakter und mischte ihm fremde, heterogene Elemente bei. Die absoluten Souveräne, welchen die althergebrachten nationalen Freiheiten, in ihrem Unterfangen der politischen Gleichmacherei, im Wege standen, fanden weit weniger Widerstand, sobald es gelungen, bei den gebildeten Classen die Liebe zu dem Gewohnheitsrechte und seinen Einrichtungen zu ersticken und zu verderben. Als die Revolution ausbrach, fanden ihre Führer das Terrain ganz bereitet. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hat das von den Legisten angefangene Werk zu Ende geführt. Es wurde ihr leichter, Alles zu zerstören und Alles nach den Launen einer krankhaften Einbildung wiederherzustellen in einer Gesellschaft, welche durch das Vergessen ihres alten Glaubens geneigt gemacht war, mit allen ihren Traditionen zu brechen.

Man weiß heute, was der Versuch dem revolutionären Europa gekostet hat, was derselbe noch immer kostet, eine Gesellschaft zu reconstruiren, in deren constitutionellen Verfassungen man die Verachtung der Vergangenheit als oberstes Grundgesetz eingeschrieben hat. Diese Verfassungen, die Alles

erneuern wollten, haben bis heute nur Ein Resultat, nur Einen Erfolg aufzuweisen: die allgemeine Zerstörung. Die revolutionären Gewaltthaten und Erschütterungen, denen sie voraufzugehen pflegen, sind wie jene Wechselfieber, welche für einen Augenblick dem Kranken eine Kraft zu geben scheinen, von der er keine Ahnung hatte, dessen wiederkehrende Anfälle aber immer mehr sein Leben untergraben und ihn dem Grabe desto eiliger zuführen.

II.

Von der katholischen Verfassung der Gesellschaften.

Pascal hat gesagt: „Die Gerechtigkeit ohne die Gewalt wird immer Widerspruch finden, weil es immer böswillige Menschen gibt; die Gewalt ohne die Gerechtigkeit reizt zum Widerstande. Gerechtigkeit und Gewalt müssen also in Einklang sein, und deßhalb muß nothwendig das, was gerecht ist, stark, und das, was stark ist, gerecht sein." [1]

So handelte das katholische Europa im Mittelalter zur Zeit seiner Größe und nie wiedergekehrten Kraft; es erkannte das Recht der Kirche an, über jede Rechtsfrage zu entscheiden, und legte den Fürsten die Verpflichtung auf, den Entscheidungen der Kirche zu gehorchen und ihr starke Hand zur Vollziehung ihrer Entscheidungen zu leisten.

Die öffentlichen Gewalten sind die Diener Gottes für das Gute. Niemand kann uns besser sagen, was gut und böse, was gerecht und ungerecht ist, als die Macht, welche Gott zu dem ausdrücklichen Zwecke eingesetzt hat, um in seinem Namen und mit unfehlbarer Autorität auf Erden zu sprechen. Wo die Kirche über eine Sache in endgültiger Weise entschieden hat, hat die oberste Richtermacht gesprochen

---

[1] Pensées (édit. Frantin, Paris 1870), ch. IV, art. 3, nr. 36.

und die Gewalt muß ihrem Worte nachhaltige Wirksamkeit verschaffen [1].

---

[1] Nicht ohne Grund setzen wir hier voraus, daß die Kirche sich in endgültiger Weise ausgesprochen hat. Unsere Ansicht wird aus der Antwort klar werden, die der heilige Ludwig, wie Joinville berichtet, einst dem Clerus seines Königreiches gab:

„Die versammelten Prälaten Frankreichs ließen dem König melden, daß sie ihn zu sprechen wünschten, und der König kam in den Palast, um sie anzuhören. Dort nun sprach der Bischof Guy von Auxerre, der Sohn des Herrn Wilhelm von Melle, für alle Prälaten zum Könige also: ‚Sire, diese hier versammelten Erzbischöfe und Bischöfe haben mir aufgetragen, Ihnen zu sagen, daß die Christenheit unter Ihren Händen dahinstirbt.‘ Der König machte das Kreuzzeichen und sagte: ‚Aber sagt mir, wie das möglich ist?‘ ‚Sire,‘ war die Antwort, ‚das geschieht, weil man heute die Excommunicationen so gering anschlägt, daß die Leute sich excommunicirt sterben lassen, bevor sie die Absolution empfangen und der Kirche Genugthuung leisten wollen. Diese Herrn lassen Sie also ersuchen, Sire, aus Liebe zu Gott, und weil Sie so handeln müssen, daß Sie Ihren Beamten und Ihren Richtern anbefehlen, alle die, welche ein Jahr und einen Tag excommunicirt bleiben, durch die Beschlagnahme ihrer Güter zu zwingen, sich die Absolution ertheilen zu lassen.‘

„Hierauf erwiederte der König, daß er diesen Befehl gerne in Bezug auf alle die geben würde, von denen die Prälaten mit Gewißheit nachweisen würden, daß sie im Unrechte wären. Der Bischof sagte, daß dieß die Prälaten um keinen Preis thun würden, indem dieselben ihm (dem Könige) die Jurisdiction in ihren Angelegenheiten streitig machten. Der König entgegnete, daß er nicht anders handeln würde; denn es wäre gegen Gott und gegen die Vernunft, wollte er die Leute zwingen, die Absolution zu nehmen, wenn der Klerus ihnen Unrecht thun würde.

„‚Und dafür,‘ fuhr der König fort, ‚führe ich euch das Beispiel des Grafen von der Bretagne an, welcher, obschon längst excommunicirt, mit den Prälaten der Bretagne verhandelt hat, und dabei so viel bewirkte, daß der Papst dieselben insgesammt excommunicirte. Hätte ich also den Grafen von der Bretagne gezwungen, sich absolviren zu lassen, so hätte ich gegen Gott und gegen ihn gesündigt.‘ Da standen die Prälaten ab; und niemals habe ich seitdem gehört, daß ein ähnliches Ansinnen über die oben beregten Dinge an den König gestellt worden wäre.“ Vgl. Mémoires, ch. XIII (éd. de Wailly).

In langer geschichtlicher Entwickelung hatte die Vorsehung alle Elemente der socialen und politischen Gewalt der Kirche vorbereitet. Schon unter der späteren römischen Kaiserherrschaft hatten die Bischöfe, auf den ausdrücklichen Wunsch der Völker hin, die Attribute der Vertheidiger der Communen erhalten. Man fand eben bei den Bischöfen noch die Autorität, welche überall sonst in der ganzen Welt in voller Auflösung begriffen war; auch befähigte und drängte ihre Liebe sie, den Schutz aller derer sich angelegen sein zu lassen, welche unter den Mißbräuchen der Gewalt irgendwie zu leiden hatten. Zu den Zeiten der Merovinger hatten die Bischöfe bereits eine solche Autorität in Bezug auf die bürgerliche Ordnung erlangt, daß sie in gewissen Fällen das Recht besaßen, die Grafen, die unmittelbaren Stellvertreter des Königs, zu strafen [1].

Die Päpste wurden, als Bischöfe von Rom, die Vertheidiger der römischen Stadt und bald ihre Souveräne; anfangs durch die thatsächliche Ausübung des Schutzamtes, später auch rechtlich. Das römische Volk suchte bei ihrer Autorität eine Stütze und eine Zuflucht aus denselben Gründen, welche das Volk in den Provinzen bewog, den Schutz seiner Bischöfe anzurufen. Rom, welches von seinen Cäsaren aufgegeben war, konnte nur mehr mittels der christlichen Liebe seiner Päpste die der ganzen Stadt unerläßliche Gerechtigkeitspflege und, durch dieselbe, diejenige Sicherheit finden, die überhaupt in jenen unglücksschweren Zeiten möglicherweise noch zu finden war. Man stößt also unmittelbar beim Ursprunge der zeitlichen Souveränetät der Päpste auf die beiden Principien der Gerechtigkeit und der Liebe, von denen jede christliche Souveränetät sich leiten läßt.

[1] Nach einem Edict des Königs Chlotar I. sollten die Grafen, wofern sie Jemanden ungerecht gegen ein Gesetz verurtheilt hätten, in Abwesenheit des Königs, von den Bischöfen gestraft werden. Vgl. Laferrière, Histoire du droit français, t. III, p. 261.

Auf diesen Principien beruhte vom ersten Augenblicke an die Macht der römischen Päpste; solcher Art blieb sie in der ganzen Folge der mittleren Zeit. Der Papst war bis zur Reformation für die ganze Christenheit das, was er für Rom im sechsten und im siebenten Jahrhunderte gewesen war: der Vertheidiger aller Unterdrückten und der oberste Hüter der Ordnung. Unabhängig, inmitten der Fürsten der Welt, durch das Recht seiner zeitlichen Souveränetät, war der Papst ein zuverlässiger und höchster Richter in allen den Fragen, in welchen er über Sitte und Recht zu entscheiden hatte.

Als der Papst in der Person Karl's des Großen die kaiserliche Autorität in der Fülle der Macht wieder herstellte, geschah dieß, um der Kirche den starken Arm des Kaisers zu gewinnen, um überall, mit der Macht des Schwertes, die Achtung vor dem Gesetze Jesu Christi zu begründen, dieser einzigen und höchsten Quelle aller Autorität für die, welche befehlen, wie auch jeder Freiheit für die, welche gehorchen. Karl der Große spricht die Idee des römischen Kaiserthums treffend in den Worten aus, die er an die Spitze eines seiner Capitularien stellt und im Namen „unseres Herrn Jesu Christi, des Herrschers der Ewigkeit" befiehlt und sich als den „durch Gottes Gnade und Erbarmung gesetzten König und Regenten im Reiche der Franken, den ergebenen Vertheidiger und demüthigen Schützer der heiligen Kirche Gottes" bezeichnet [1].

Die erste Pflicht des Kaisers bestand also darin, die Freiheit der Kirche sicher zu stellen und in dem ganzen Umfange der Christenheit darüber zu wachen, daß alle ihre Decrete beobachtet und keines ihrer Rechte verletzt würde. Der Kaiser hat den legitimen Gewalten Gehorsam zu verschaffen und zu verhindern, daß irgendwo die Ausübung der Autorität in Unterdrückung ausarte. Er ist der geborene Schützer und

---

[1] Capitul. Reg. Franc., t. I, p. 209, bei Rohrbacher, Histoire de l'Église, a. a. O. t. IX, p. 433 (éd. de 1866).

Vertheidiger des ganzen christlichen Gemeinwesens, und er erfüllt hierdurch, gleich der Kirche, von der er dieses sein oberstes Recht hat, in der Christenheit zugleich eine Mission der Gerechtigkeit und eine Mission der Liebe.

In dieser socialen Organisation ist auch keine Spur von dem, was die Gedankenlosigkeit eine Theokratie genannt hat. Eine Theokratie besteht in den Staaten, wo das Priesterthum zugleich und direct, kraft eines und desselben Rechtes, die geistlichen und die weltlichen Dinge regiert. In den christlichen Staaten bleiben die geistliche und die weltliche Ordnung immer und vollkommen getrennt; der Einfluß der Kirche auf die zeitlichen Dinge ist immer nur ein indirecter. Nach der im Mittelalter gebräuchlichen Sprache erkennt die Kirche nur über das, was Sünde ist, und sie greift, in Kraft der ihr eigenst zustehenden geistlichen Gewalt, niemals in solche Fragen ein, die bloß den socialen Nutzen betreffen. Die Fürsten und Völker entscheiden über diese Fragen durchaus selbstständig, wie sie wollen, und es besteht hier für ihre volle Souveränetät nur die eine Bedingung, nichts zu thun, was die Kirche, als dem Gesetze Gottes entgegen, verwirft. Jede Staatsordnung hat als Grundlage das Gesetz Gottes, welches die katholischen Gewissen lenkt. Dieses Gesetz angreifen, heißt die Gesellschaft selbst in ihrer wesentlichen Einheit und in der ihr durchaus nothwendigen Ordnung angreifen. Vorausgesetzt, daß dieses einheitliche Band und diese Ordnung geachtet werde, steht es den bürgerlichen Gewalten vollständig frei, in ihrer Verfügung über bürgerliche Dinge ganz so zu entscheiden, wie es das Beste der Gemeinschaft verlangt.

Diese allgemeine Ordnung der christlichen Gesellschaft entsprach ganz dem ausdrücklichen Willen der Völker, die das Gesetz der Kirche, welche diese Ordnung geschaffen, treu beobachteten. Es war darum naturgemäß, daß die Völker, inmitten des rettungslosen Verfalles aller Gewalt, zu der einzigen Macht, deren Stimme noch Gehör fand, ihre Zuflucht

nahmen. Wie hätten übrigens auch diese Völker, welche sich mit Geist und Herz Christo und der Kirche ergeben hatten, denen der katholische Glaube das war, was die Seele dem Körper, wie hätten sie wohl den Gedanken fassen können, ihr politisches Leben von ihrem geistlichen Leben zu trennen? Wie hätten sie zaudern können, von dem obersten Richter der Gewissen, die Normen der Gerechtigkeit für ihr öffentliches wie für ihr privates Leben zu erbitten? Seitdem die Fürsten und Völker sich von dieser Jurisdiction der Kirche freigemacht, gibt es in der Welt keinen andern Schiedsrichter mehr, als die Gewalt, und die Schiedssprüche der Revolution, d. h. die gewaltsamen und nicht enden wollenden Umwälzungen sind an die Stelle der päpstlichen Entscheidungen getreten.

Daß die auf solche Principien gegründeten Gesellschaften nur von katholischen Souveränen konnten regiert werden, versteht sich von selbst. Wie hätte ein ungläubiger oder häretischer Fürst seinen Unterthanen Vertrauen genug einflößen können, in Bezug auf eine rechte und freie Anwendung der Gesetze der Kirche? Welche Garantie würde ferner die Gesellschaft noch gehabt haben, daß ein solcher Fürst ihre politische Verfassung geachtet hätte, deren festeste Grundlage das Gesetz der Kirche bildete? Hätte übrigens die Kirche, die den Auftrag hat, über das Seelenheil aller ihr Anvertrauten zu wachen, ein ganzes Volk in der Gefahr lassen dürfen, den Glauben zu verlieren, unter der Tyrannei eines der Kirche feindseligen Fürsten? War es nicht vielmehr ihre Pflicht, in solchen außergewöhnlichen Lagen von allen Rechten Gebrauch zu machen, die sie von Gott hat, und welche die einstimmige Zustimmung der Völker ihr damals zuerkannte?

In der rein katholischen Ordnung der Gesellschaft des Mittelalters mußte darum ein excommunicirter Fürst für unfähig zur Regierung gehalten werden. Die Fürsten traten erst dann in die Ausübung ihrer souveränen Gewalt ein,

wenn sie, durch die Salbung ihrer Königsweihe, die Gnaden erhalten hatten, deren sie nothwendig bedurften, um Gott und dem Volke zu geben, was beiden gebührte. Der Eid, den sie vor den Altären leisteten, sprach in strenger Form ihre Pflichten aus[1]. Wenn sie denselben untreu wurden, so war die Weihe, auf der ihre geheiligte Autorität beruhte, ein Zeugniß gegen sie. Der Papst strafte dann den königlichen Uebertreter der feierlich und durchaus freiwillig von ihm eingegangenen Verpflichtungen; er konnte selbst im äußersten

---

[1] So z. B. in dem Eid Karl's des Kahlen. Der König schwur vor dem versammelten Volke, wie folgt: „Weil die ehrwürdigen Bischöfe, in Uebereinstimmung mit eurer einstimmigen Zuneigung, erklärt haben, daß Gott mich, um eures Heiles, eures Wohles und eurer Regierung halber, erwählt hat, und weil ihr diese Wahl durch eure Zustimmung anerkannt habt, so wisset, daß ich entschlossen bin, mit der Hülfe des Herrn, die Ehre und den Dienst Gottes und der heiligen Kirche aufrecht zu erhalten. Ich will einem Jeden unter euch, entsprechend seinem Range, die Erhaltung seiner Person und die Ehre seiner Würde zusichern, soweit dieß in meiner Gewalt und in meinem Willen steht. Ich werde für Jeden die Gerechtigkeit des geistlichen und weltlichen Rechtes aufrecht halten auf Grund des Gesetzes, dem ein Jeder untersteht, und alles das, damit ein Jeder aus euch, nach seiner Ordnung, seiner Würde und seiner Gewalt, mir die einem Könige zustehende Ehre und den ihm gebührenden Gehorsam erweise und mir seine Beihülfe in der Erhaltung und Vertheidigung des Königreiches, das ich von Gott habe, leiste, wie auch eure Vorfahren für unsere Vorgänger es in Treue, Gerechtigkeit und Verständigkeit gethan haben." — Vgl. Dareste, Histoire de France, t. I, p. 337.

Dareste macht (a. a. O.) die weitere Bemerkung, daß man sich auf die Lehre von dem göttlichen Rechte des Königthums in verschiedener Hinsicht berief, bald zu Gunsten des Fürsten und zur moralischen Befestigung seiner Gewalt, bald gegen ihn, um ihm eine Regel und ein Gesetz vorzuschreiben und ihm solche Verpflichtungen aufzuerlegen, wie sie dem Haupte einer christlichen Nation wohl anstanden. „Der Eid des Fürsten," sagt Ozanam, „wird die Bedingung zur Verpflichtung des Volkes, weil der erstere verspricht, gut zu regieren, damit das letztere sich verpflichte, zu gehorchen."

Falle seine Absetzung aussprechen und die Unterthanen vom Eide der Treue gegen ihn entbinden.

In alledem aber geschah nicht das Mindeste, was mit den Regeln der strengsten socialen Gerechtigkeitspflege unvereinbar war. Wenn eine Regierung, anstatt sich mit der Erhaltung einer Gesellschaft zu beschäftigen, darauf ausgeht, sie zu zerstören, wenn sie durch ihre Decrete die natürlichen Gesetze der Ordnung umwirft, wenn sie die wesentlichsten Rechte der Regierten verletzt, hat sie dann noch Recht auf Achtung? Kann man dann noch sagen, sie komme von Gott? [1] Kann man noch verlangen, daß das Volk, in seinen nothwendigsten Rechten angegriffen und in seiner Existenz bedroht, gehalten sei, fortan im Gehorsam gegen eine Gewalt zu verharren, die für sie nichts mehr ist, als der bitterste Feind? Ist alsdann die Gesellschaft nicht, nach den einfachsten Gesetzen der natürlichen Moral, dieser Gewalt gegenüber von der Pflicht des Gehorsams befreit?

Der Papst, welcher in solchen Fällen der äußersten Noth eingriff, um die Unterthanen vom Eide der Treue zu entbinden, entschied dann über einen Gewissensfall, wie es seine Pflicht war und kraft eines Rechtes, welches einen wesentlichen Theil seiner geistlichen Autorität ausmacht. Ihm dieses Recht streitig machen, hieße ihm seine geistliche Autorität selbst und die directive Gewalt über zeitliche Dinge streitig machen, welche aus dieser geistlichen Autorität sich von selbst ergibt [2].

---

[1] Aus Rücksicht auf einen solchen Fall bemerkte schon der heilige Thomas von Aquin in einer oben (S. 140) bereits angeführten Stelle: „Quandoque non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam.“ — Ad Rom., cap. XIII, qu. 1.

[2] Bianchi drückt sich über diese Gewalt der Päpste in den katholischen Gesellschaften und über katholische Fürsten also aus: „Wir sagen, daß die Gewalt der Kirche, obschon sie eine durchaus geistliche ist, die Gewalt in sich schließt, in gewissen Fällen die christlichen Unterthanen

Alle Unterdrückten, alle Schwachen, welchen Rang und welche sociale Stellung sie einnehmen mochten, waren die

---

frei von der Verpflichtung zu erklären, schlechten Fürsten zu gehorchen, welche der Apostasie vom Glauben und der Verfolgung ihrer gemeinsamen Mutter sich schuldig gemacht, sowie die Völker, die ihre Autorität anerkennen, wissen zu lassen, daß solche Fürsten ihrer Rechte auf den Thron verlustig sind und sich in Zukunft der Ausübung jeder zeitlichen Autorität unwürdig gemacht haben. Wir behaupten, daß das Recht, ähnliche Entscheidungen zu treffen, einen Theil der geistlichen Gewalt der Kirche ausmacht; daß es ihr in Kraft der Schlüsselgewalt zusteht, die sie von Jesus Christus vorzüglich in der Person Petri und dann in der aller anderen Apostel erhalten hat." — Traité de la puissance ecclésiastique, t. I, p. 523.

Weiterhin definirt der gelehrte Canonist die Bedingungen, unter denen diese höchste Gewalt der Kirche und der Päpste zur Anwendung gelangen kann: „In keinem auch nur denkbaren Falle können die Unterthanen, unter dem Vorwande der Religion, sich dem ihrem souveränen Fürsten schuldigen Gehorsam je entziehen, noch viel weniger die Waffen gegen sie ergreifen, selbst nicht einmal in dem Falle, daß das Band, welches sie an ihre Fürsten gefesselt hält, von selbst oder durch die Gewalt der Dinge sich löste, weil sie, als Selbstbetheiligte in diesem Falle, nicht Richter in eigener Sache sein oder die Frage der Lösung dieses Bandes selbst entscheiden können. Die Gewalt, welche die Kirche oder der Papst, als ihr Haupt, besitzt, die Souveräne ihrer zeitlichen Rechte verlustig oder die Unterthanen des Eides der Treue enthoben zu erklären, kann nur dann in Wirklichkeit zur Ausführung gebracht werden, wenn die Willensverkehrtheit eines Fürsten, der versuchen würde, seine Unterthanen zur Empörung gegen Gott zu verleiten, sich in einem solchen Uebermaße zeigte, daß alle Grundlagen des Verhältnisses, welches die Völker gegen die öffentliche Gewalt der Gesellschaft verpflichtet, wegfielen und der Fürst selbst alle Rechte, die er über sie hat, verlöre. Die Erklärung der Absetzung von Fürsten kann nur eintreten, wenn jede Hoffnung auf deren Besserung verschwunden ist und wenn fruchtlos jede Bitte, jede Ermahnung, jede Drohung und jede andere geistliche Strafe angewandt worden ist. Da übrigens jede Absetzungssentenz in diesem Falle eine geistliche Strafe ist, so bezweckt dieselbe mehr die Besserung, als die Bestrafung des Fürsten; folglich erlangt dieser seine Rechte wieder von dem Augenblicke, wo er in sich

ersten, denen diese dem apostolischen Stuhle zuerkannte Macht über das Zeitliche der Fürsten von Nutzen war. Die Ver-

---

geht und der Kirche Genugthuung leistet. Es ist übrigens Niemandem erlaubt, dem Leben der depossedirten Fürsten nachzustellen; die Kirche kann, darf und wird nie und unter keinen Umständen ein solches Attentat billigen, erlauben oder dulden, welches ihrer Intention, die sie hegt, direct entgegen ist, und welches den Zweck vernichtet, den sie bei Verfügung ihrer Strafen einzig haben kann: nämlich das geistliche und leibliche Wohl des Sünders." — Das. t. II, p. 794.

Diese Lehre, welche in Europa bis zum siebenzehnten Jahrhunderte in rechtskräftiger Geltung gestanden, und die für jeden, der das katholische Princip in seiner lichtvollen Einfachheit, ohne böswillige Entstellung auffaßt, durchaus logisch ist, regt die Politiker des Nationalismus im Innersten auf. Poirson sieht in derselben „die Apologie der Lehren der Empörung und des Umsturzes für die Regierungen: die Auflehnung wird die heiligste der Pflichten, bald im Namen des Glaubens, bald im Namen der Freiheit." — Vgl. Histoire du règne de Henri IV. (t. I, p. 13, I. éd.).

Das ist genau, wenn auch in anständigerer Form, das politische Urtheil gewisser moderner Staatsmänner über die schwarze Internationale überhaupt. Da es für den consequenten und denkfähigen Nationalisten gar keine Religion gibt, so kann er nicht begreifen, daß eine Gesellschaft, als das Fundament ihrer Gesetze und ihrer Regierung, die religiöse Wahrheit ansieht, und daß sie von denen, die sie regieren, die Achtung vor dieser Wahrheit verlangt. Sie nehmen ohne Murren das absolutistische Joch des allgemeinen Willens auf sich, aber die schützende Autorität der Kirche können sie nicht ertragen. Worüber man wirklich erstaunen könnte, ist die Thatsache, daß ein katholisches Volk, wie es das französische Volk zur Zeit der Ligue war, seine Zustimmung dazu gegeben hatte, sich einem häretischen Fürsten zu unterwerfen, welcher alle seine Sorge darauf verwandt hatte, seinen Glauben, d. i. das eigentliche Princip seines socialen Zusammenhanges, zu zerstören. So sehr Poirson gegen die Ligue donnert, gesteht er doch ein, daß das Volk der Ligue anhing, und daß die großen katholischen Barone keinen protestantischen König wollten, und daß sie, wenn Heinrich IV. auf seinem Irrthum bestanden hätte, am Ende der Ligue doch beigetreten wären. — Das. p. 307, 393 und 394.

theidigung und Geltendmachung der Rechte des Volkes stehen in den Acten der Päpste regelmäßig gleich neben denen der Geltendmachung der Rechte der Kirche. Als Bonifaz VIII. in der berühmten Bulle Ausculta fili Philipp den Schönen von Frankreich an seine Pflichten gegen die Kirche erinnerte, hielt er ihm zugleich seine Pflichten gegen alle Klassen seiner Unterthanen in ernsterer Weise vor, als der König ertragen konnte. „Gott hat uns," sagt der Papst dem Könige, „über die Könige und die Reiche gesetzt, um in seinem Namen und durch seine Lehre auszureißen, zu zerstören, zu zerstreuen, zu verderben, zu pflegen und zu erbauen. Lasse dir doch nicht die Meinung und Ueberzeugung beibringen, daß du keinen über dir Stehenden mehr habest, und daß du dem Haupte der kirchlichen Hierarchie nicht unterworfen seiest. Wer so denkt, ist ein Thörichter, und wer nach diesem Denken lebt, ein Ungläubiger, ein von der Heerde des guten Hirten Getrennter. Die Liebe nun, die wir zu dir hegen, erlaubt uns nicht, dir zu verhehlen, daß du ein Unterdrücker deiner weltlichen und geistlichen Unterthanen, der Herrn, des Adels und des Volkes bist; wir haben dich darauf bereits aufmerksam gemacht, ohne daß es dir zum Heile gereicht hätte." [1]

Bereits gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts findet dieselbe Hirtensorge der Päpste einen erhabenen Ausdruck in den Vorstellungen, welche Gregor der Große an den Hof von Constantinopel zu Gunsten der unglücklichen Lage Sardiniens und Corsika's richtete. Indem der Papst den Beistand der Kaiserin Constantina anruft, sagt er ihr: „Auf der Insel Corsika sind die Einwohner dergestalt durch die unerschwingliche Höhe der Steuern und das harte Verfahren derer, die sie eintreiben, bedrückt, daß sie dieselben kaum noch, selbst nicht mehr mit dem Verkaufe ihrer eigenen Kinder (in die Sklaverei) aufbringen können. Daher kommt es, daß die

---

[1] Vgl. Rohrbacher, Histoire universelle de l'Église, t. X, p. 291.

Eigenthümer auf dieser Insel das Gebiet des Kaiserreiches, wo die wahre Religion bekannt wird, verlassen und sich in bitterster Noth lieber zu der verabscheuenswerthen Nation der Longobarden flüchten. Denn was können sie noch Grausameres erleiden, als den Zwang, ihre eigenen Kinder verkaufen zu müssen? Möge Ew. Kaiserliche Hoheit alles das wohl in Erwägung ziehen und die Seufzer der maßlos Unterdrückten mildern. Mögen solche Gesinnungen zu passender Zeit dem sehr frommen Kaiser eingeflößt werden, damit er doch von seiner Seele, von seinem Reiche und von seinen Kindern die Verantwortung für diese entsetzliche Last verruchter Unterdrückung abwälze." [1]

Diese Gedanken der Fürsorge für das Volk beherrschen die Regierungshandlungen dieses heiligen Papstes ganz und gar. In einem Schreiben an Childebert, den König Austrasiens, sagt er: „So hoch die Königswürde über andere Menschen erhebt, so hoch steht dein Reich über den andern Reichen. König zu sein, ist an sich nichts Ungewöhnliches, denn es gibt deren noch viele, die Könige sind; aber ein katholischer König sein, was die andern Könige zu sein nicht verdient haben, das ist eine Auszeichnung für dich; denn der Glanz deines Glaubens strahlt inmitten von ungläubigen Nationen, wie das Licht einer hellleuchtenden Fackel in die Finsterniß einer dunkeln Nacht. Was auch andere Fürsten in ihrem Besitze rühmend ihr eigen nennen können, auch du besitzest es. Eins aber haben sie nicht, das vorzüglichste Gut, welches dir gehört. Um sie alle also durch deine Werke, wie durch deinen Glauben zu überragen, möge deine Hoheit sich gegen ihre Unterhanen immer voll Milde und Herablassung zeigen. Kommen Dinge vor, welche dich beleidigen, bestrafe Niemanden, ohne ihn anzuhören. Das Mittel, dem Könige der Könige zu gefallen, d. h. dem allmächtigen Gotte, besteht

---

[1] Vgl. Rohrbacher, Histoire universelle de l'Église, t. V, p. 248.

darin, daß du deiner Allgewalt Grenzen vorschreibst und dich tief davon überzeugt hältst, daß alles, was du thun kannst, dir darum noch lange nicht erlaubt ist.“ [1]

Der große Papst Gregor VII. wurde in dem heroischen Widerstand, den ihm der Despotismus des Kaisers Heinrich IV. entgegensetzte, von demselben Bewußtsein der heiligen Pflichten seiner päpstlichen Würde gegen das Volk geleitet. Selbst ein protestantischer Historiker, der ersten einer, welcher dem großen Papste in loyaler Weise gerecht geworden, fragt, ob wohl Jemand, auch in der Voraussetzung, daß Gregor, wie das alte Rom, die Idee gehabt hätte, über alle Völker zu herrschen, ihn wegen der Mittel tadeln würde, die er angewandt habe, besonders wenn man bedenke, daß sie im Interesse der Völker gelegen? [2]

Ein vielgenannter zeitgenössischer Schriftsteller, einer der Hauptvertheidiger der neudeutschen rationalistischen Politik, drückt sich, gelegentlich der Ursprünge der englischen Verfassung in folgenden Ausdrücken über die socialen Folgen der Regierung der Päpste im Mittelalter aus: „Grafschaft und Parlament haben auch in der Zeit ihrer großartigsten Entwickelung niemals das ganze Leben des Volkes ausgefüllt. Die ganze Seite des geistigen Lebens steht vielmehr im Mittelalter gesondert daneben und bildet ihren eigenen Staat, die Kirche. Es wird heute schwer, jene Zeit uns zu vergegenwärtigen, in welcher die Kirche zugleich Politik, Rechtskunde, Diplomatie, Schule, Presse und vieles Andere darstellte: in welcher die Geistlichen nicht bloß als Beichtväter, sondern als Kanzler, Schatzmeister, Gesandte, Richter, Gerichtsschreiber, Advocaten, Aerzte, Rechnungsbeamte, Secretaire, Schreiber, in das Staatsleben eingriffen und deßhalb das gesammte Recht, welches heute allen Zweigen der Wissenschaft in

---

[1] Rohrbacher a. a. O. p. 303.

[2] J. Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII. (Weimar, 1846) Schluß.

und außer dem Amte zusteht, in einer großen Institution vereinigte.

„Die einseitige Anschauung und Bewunderung der altgermanischen Volksgemeinde übersieht leicht, daß jene Urverfassung eine Verfassung freier Bauerngemeinden ist, mit gleichem Recht der Vollhufner; daß dagegen für die Frauen, die Unfreien, die Kinder im Hause, das Gesinde, die Nichtbesitzer, in dieser Verfassung kein Recht ist, sondern nur patriarchalische Bauernsitte, welche in größeren Verhältnissen ihre Kraft verliert. Wo der Grundbesitz einzig Grundlage des Rechts, muß der ungleiche Besitz ungleiches Recht geben. Die sogen. Entartung jener Verfassung, die Abstufung von Leben, Gliedern, Freiheit und Ehre nach dem Hufenbesitz, jenes Abschätzen der Eideshelfer und Eide, ja selbst der falschen Eide nach Hufen Land, ist eine consequente Fortdauer des Grundprincips.

„Die ersten Anfänge eines Rechtsschutzes gegen Verkauf und Mißhandlung der Frauen, Kinder, Leibeigenen, sehen wir in der Kirche; sie war es, welche zuerst dem Knechte einen Ruhetag, einen eigenen Erwerb, eine wirksame Freilassung sicherte; sie, die Schöpferin der ersten Unterrichtsanstalten für die höheren Klassen, während niedere Geistliche und Mönche allen Klassen durch Rath und Belehrung in allen Dingen zugänglich waren; sie, die erste Pflegerin milderer Sitten, gewerblichen Fertigkeiten, friedlichen Verkehrs, die erste Schöpferin einer Armenpflege. Ihr verdankt England zur einen Hälfte die Aufhebung der Leibeigenschaft, welche mit Unterdrückung der Grundherrlichkeit am Schlusse des Mittelalters so gut wie verschwunden ist, ihr die Versittlichung der Ehe, die Verdrängung der Blutschande.

„Für alle diese weitgreifenden Functionen bildet sich im germanischen Volksleben ein eigener Stand der geistigen Arbeit, der wie jede freie Arbeit des Besitzes bedarf; im Mittelalter also des Grundbesitzes, ohne welchen die Kirche un-

frei und zur Erfüllung ihres Berufes unfähig geblieben wäre. Nach dem großen bevorzugten Besitz mußte die Kirche schon deßhalb streben, um die Gleichheit mit den Ständen zu behaupten, welche sie zu leiten hatte.

„Die Organisation innerhalb dieses Kreises ergab sich aus dem Wesen der Kirche, als universaler Lehranstalt. Die einzig mögliche Verfassung für Wissende und Unwissende ist die Gestaltung von oben nach unten. Ohne einen Mittelpunkt der Intelligenz wie Rom wäre die Kirche in der Barbarei und Zersplitterung der Lehnsstaaten verkümmert. Aus diesem inneren Grunde ist der römische Primat erwachsen (?) und bildet nach dem Muster des römischen Kaiserthums einen Universalstaat. Ein System, welches einst in Rom ein Resultat der Erschlaffung, ist hier das Mittel der Erhebung der Völker zu einer höheren Stufe des Daseins geworden.“ [1]

Alle diese Wunder des socialen Fortschrittes vollführte die Kirche durch die volle und freie Ausübung ihrer directiven Gewalt über den Einzelnen, über die Völker und über die Souveräne. Der Papst und die Bischöfe, unter der Autorität des Papstes, waren die nie sterbenden, wachsamen Lehrer der Gerechtigkeit und der Liebe inmitten jener Gesellschaften, in denen ungezügelte, unbezähmbare Leidenschaften in jedem Augenblick das Recht der Schwachen in Gefahr brachten. Sie führten die Barbaren, in denen der Instinct gewaltthätiger Leidenschaften so lange und so tückisch sich regte, durch die Macht der geistlichen Strafen zur Anerkennung ihrer Menschenpflichten zurück. Als höchster Richter über die Fragen des öffentlichen Lebens, entweder durch das ihrer geistlichen Macht innewohnende Recht, oder in gewissen Fällen durch die freie Wahl der Völker und durch das Recht des Herkommens, fällten die Päpste Urtheile, denen das Schwert

---

[1] Gneist, das heutige englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht, I, 172 ff.

der Fürsten die Sanction der Gewalt gab und die einer Welt den Frieden zurückgaben und ihn in derselben befestigten, in der ohne sie nichts gewesen wäre als Krieg, Unordnung und Barbarei [1].

Der Wille der Völker und die Noth der Zeiten hatten diesem Schutzrechte der Kirche über die zeitlichen Dinge eine bedeutende Erweiterung verliehen. Für die in sich noch wenig gesicherten Gesellschaften war die Intervention des Clerus eine unschätzbare Wohlthat; derselbe brachte in die bürgerlichen

---

[1] Der heilige Thomas von Aquin bezeichnet mit der ihm eigenen Schärfe diese doppelte Jurisdiction, welche die Kirche besaß, dahin: Potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas vel quae ei a saeculari potestate relinquentur. — Summa theol., 2a 2ae, quaest. IX, art. VI ad 3.

Es ist keineswegs leicht, unter den Handlungen der Päpste, die auf zeitliche Fragen Bezug haben, diejenigen zu unterscheiden, welche von ihrer geistlichen Autorität ausgehen, und diejenigen, deren Quelle einzig in dem öffentlichen Rechte der Zeit beruht. Man kann sagen, daß die Handlungen der Päpste im Allgemeinen als die Ausübung der directiven Gewalt des Papstes über die christliche Gesellschaft angesehen werden müssen; daß die Fälle, in denen die Päpste einfach als Organe des öffentlichen Rechtes der Zeitepoche intervenirt haben, sehr selten sind; daß es aber in jedem Falle einzig der Kirche zusteht, über den Charakter der Entscheidungen der Päpste in politischer Hinsicht ein definitives Urtheil zu fällen.

Bianchi drückt sich über diesen Punkt, wie folgt, aus: „Indem wir uns vornehmen, viele der von Bossuet kritisirten Handlungen der Päpste zu rechtfertigen, haben wir keineswegs Lust, sie alle insgesammt und in demselben Grade zu billigen, d. h. sie alle, als übereinstimmend mit der Tradition und dem Worte Gottes zu erklären; aber wir haben die einen vertheidigt, als bestimmt diesen Charakter tragend, die anderen, als denselben Charakter mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit tragend, ohne daß man nachweisen kann, daß sie im Grunde der Schrift oder der Tradition widersprechen.“ — Vgl. Traité de la puissance ecclésiastique a. a. O. t. II, p. 795.

Verhältnisse die Superiorität der Sittlichkeit und der Intelligenz, welche er selbst aus seiner Erziehung und aus den Gewohnheiten des priesterlichen Lebens schöpfte. Heute verwerfen diese Gesellschaften, ihrer zu selbstbewußt, den Schutz der Kirche auch in solchen Fragen, in denen allein die geistliche Autorität das Recht der Regelung besitzt.

Die moderne Welt hatte kaum ihre Vollkraft erlangt, als schon jene Empörungen gegen die natürliche und nothwendige Herrschaft Gottes auf das sociale Leben sich zeigten, welche bis in unsere Tage hinein nicht mehr aufhören sollten. In dem Augenblicke, wo die große politische Arbeit des Mittelalters ihrer Vollendung entgegengeht, tritt Philipp der Schöne, dieser königliche Despot, Mordbrenner und Falschmünzer, in die Fußstapfen der staufischen Politik, insbesondere des Kaisers Friedrich II. ein und greift direct und systematisch die Autorität des apostolischen Stuhles in politischer Hinsicht an. Dieser Fürst, welcher meinte, Alles unter die Launen seines absolutistischen Regimentes bringen zu können, wollte nicht dulden, daß der Papst ihn an Mäßigung und Gerechtigkeit gegen seine Unterthanen erinnerte. Friedrich II. hatte an Petrus de Vineis ein geschicktes Werkzeug seines haßerfüllten Kampfes gegen die päpstliche Autorität gefunden; Philipp der Schöne besaß in Pierre Flotte einen Rath, dessen Kühnheit und List mächtig seiner Absicht dienten, die alte Verfassung der katholischen Gesellschaften, welche mit dem durch die Legisten repristinirten antiken Staatsabsolutismus nun einmal nicht vereinbar ist, zu zerstören.

Philipp der Schöne, fortwährend aufgestachelt und berathen von erklärten Anhängern des heidnischen Cäsarismus, weigerte sich durchaus, zuzugeben, daß die Gewalt des Papstes jemals bis zur Controle seiner Regierungshandlungen gehen könne[1]. In der Antwort auf die Bulle Ausculta fili formulirte er

[1] Vgl. Dareste, Histoire de France, t. II, p. 336.

genau die Anmaßungen einer Autorität, die von aller und jeder Controle frei sein will; er forderte eine Unabhängigkeit, die, schlechthin unbegrenzt, der geistlichen Macht gegenüber stehe. „Der König," sagt Henry Martin, „vereinigte um seine Person alle Elemente, welche seinen Monarchismus mit Spitzfindigkeit, kühner Entschlossenheit und ohne die geringsten Gewissensbedenken zu vertheidigen entschlossen waren. Es waren Flotte und Nogaret, die beiden Brüder le Portier de Marigny, deren berühmtester Enguerrand fortan einen so großen Einfluß auf den König erlangte und der endlich ein so tragisches Ende finden sollte. Der König gab vor dem versammelten Hofe, vor einer Menge von Herrn und Rittern die Erklärung ab, daß er seine Kinder als Erben verleugnen werde, wenn sie über sich eine andere Macht, als die Gottes, in Bezug auf die zeitlichen Dinge, anerkennen oder jemals zugestehen würden, ihr Königreich Frankreich von irgend einem lebenden Menschen erhalten zu haben. Am 11. Februar 1302 wurde die Bulle Ausculta fili öffentlich zu Paris verbrannt. Es war damals nur die zeitliche Autorität des Papstes, die man mit der Bulle verbrannte: zwei Jahrhunderte später wird die geistliche Autorität dasselbe Schicksal zu Wittenberg erleiden." [1]

Das Erbe der katholischen Politik, einer Politik der Gerechtigkeit und der nie hintangesetzten Achtung für die Rechte der Völker, sollte nun die Politik des Interesses und der Ausbeutung der Völker durch Souveräne antreten, welche in ihrem Unterfangen durch die Furcht vor den päpstlichen Censuren nicht mehr zurückgehalten wurden. Das Jahrhundert, welches Karl VII. in seiner pragmatischen Sanction diese Prätensionen des Königthums gegen die geistliche Souveränetät des heiligen Stuhles endgültig besiegeln und wiederholen sah, sah auch die Geburt Macchiavelli's und die Regierung Ludwig's XI.

---

[1] Histoire de France, t. IV, p. 727 (4. éd.).

Das große katholische Weltreich, welches von dem heiligen Papste Leo III. in der Person Karl's des Großen gegründet worden war, nahm mit dem Tage ein Ende, wo Ferdinand I. nach der Abdankung Karl's V. die Kaiserkrone ohne weitere Zustimmung des apostolischen Stuhls angenommen hatte. In diesem Augenblicke erhebt sich auf den Ruinen der politischen und religiösen Einheit Europa's, welche durch den Protestantismus gebrochen war, das schwächliche Gebäude des Gleichgewichts der politischen Interessen Europa's. Die europäische Gesellschaft hat fortan weder für ihre allgemeine Ordnung, noch haben die einzelnen Staaten für ihre innere Ordnung mehr ein festes und höheres Princip, auf welchem sie sich ihre Zukunft sicher auferbauen könnten. In Zukunft schwankt die Politik der modernen Völker zwischen zwei Systemen: entweder gilt es die Unterwerfung der Kirche unter den Staat, oder die absolute Trennung beider.

In den protestantischen Ländern ist die Kirche, um einen von den norddeutschen Publicisten mit Vorliebe gewählten Ausdruck zu gebrauchen, nur ein Organ des Staates. In der Mehrzahl der katholisch gebliebenen Länder strebt man entweder die Trennung beider Gewalten an, oder man will den Staat in religiösen Dingen indifferent machen, oder man proclamirt, wie der Gallicanismus versucht, die absolute Unabhängigkeit des Staates gegenüber der Kirche, ein System, bei welchem der Staat, unter dem Vorwande, seine Souveränetät zu vertheidigen, die Kirche mit Polizeihindernissen und Quälereien aller Art erniedrigt.

In Frankreich faßt Heinrich IV. seine Politik in religiöser Hinsicht in das eine Wort zusammen: die gleiche Behandlung für alle Confessionen von Seite des Staates. „Der König von Navarra," sagt de Carné, „verfolgt nur Ein Ziel, die vollständige und aufrichtige Ausführung der Versöhnungs-Edicte in seinem Reiche und auf seinen Domänen. Er verfolgt diese Politik sowohl im Gegensatze zu seinen eigenen

Religionsgenossen, als zu den Katholiken. Er macht in Bezug auf Personen und Glaubensbekenntnisse gar keinen Unterschied mehr in den Maßregeln der Rechtsprechung." [1]

Der Grundgedanke des Edictes von Nantes war die Indifferenz des Staates in Bezug auf die Religion. Nicht ohne Grund klagte Clemens VIII. dem Cardinal d'Ossat, „er wäre der leidvollste und trostloseste Mann der Welt um des Edictes willen, das der König zu Gunsten der Häretiker und zum Nachtheile der katholischen Religion erlassen hatte. . . . Es sei das schlimmste Edict, welches man sich denken könne." [2] Einer der angesehensten Interpreten der liberalen

---

[1] Études sur les fondateurs de l'unité nationale en France, II, 53 (1. éd.).

[2] Vgl. De Chalambert, Histoire de la Ligue, t. II, 468.

Der Verfasser charakterisirt hier den wirklichen Charakter der Edictes von Nantes und der Politik Heinrich IV. mit folgenden Worten: „In der Einleitung (zu dem Edicte) schwur der König, die Katholiken und die Protestanten auf eine gleiche Linie stellen zu wollen. ‚Unter den Angelegenheiten,' heißt es dort, ‚denen man mit Geduld entgegentreten muß, sind es vorzugsweise die Klagen gewesen, welche wir aus mehreren unserer Provinzen und katholischen Städten darüber empfangen haben, daß . . . ., wie auch der Bitten und Vorstellungen, welche uns gemacht worden sind durch unsere Unterthanen der sogen. reformirten Religion, sowohl über die Ausführung' 2c.

„So sprechend, erkannte der König den Protestanten dieselben Rechte zu, wie den Katholiken, und bekannte sich dadurch stillschweigend zu dem Princip der Indifferenz des Staates in Religionsangelegenheiten.

„Aber schlimmer war es, daß die Fassung des Edictes in mehreren seiner Bestimmungen von demselben Geiste inspirirt war. Der Artikel, welcher in den Parlamenten Kammern einführte, welche zur Hälfte aus Katholiken und Protestanten zusammengesetzt war, gestand den Letzteren ein ganz unerhörtes Privileg zu, riß die Justiz des Königreiches entzwei und brachte die Unbescholtenheit der katholischen Magistratur in Verruf.

„Die beiden Bestimmungen, kraft deren die calvinistischen Geistlichen Staatsgehalt empfangen und ihre militärischen Häupter sogen. Sicherheitsstädte besetzt halten sollten, schlugen den Rechten der Religion und denen des Staates die schwersten Wunden. Die erste dieser Bestimmun-

Politik, Henri Martin, würdigt in folgenden Sätzen die politische und sociale Bedeutung des Edictes von Nantes: „Der Schatten de L'Hospital's mußte aufjauchzen, sein Gedanke triumphirte, die Dämonen der Bluthochzeit waren besiegt. Es handelte sich nicht mehr, wie unter Karl IX. und Heinrich III., um ‚provisorische Edicte', um Waffenstillstände, welche durch die Noth des Bürgerkrieges erzwungen waren; das ‚ewige und unwiderrufliche' Edict war darauf gerichtet, den Zwiespalt der Culten definitiv, unter dem gemeinsamen Patronate der zeitlichen Macht, einzuführen, und eine neue Aera zu eröffnen, in der die Gesellschaft der Laien nicht mehr auf die der Kirche gegründet wäre. Im Mittelalter war die Kirche Eine, die Gesellschaft der Laien eine vielgestaltige; jetzt ist die Kirche gespalten und die Gesellschaft der Laien Eine geworden: die sociale Einheit des Mittelalters ist zertrümmert; die unitaristische Reaction Ludwig's XIV. kann für einen Augenblick das Werk Heinrich's IV. zerstören, aber die Einheit zwischen Staat und Kirche dauernd nicht wieder her-

---

gen gewährte der häretischen Lehre nicht allein die Toleranz, sondern officielle Billigung und Aufmunterung, die zweite constituirte einen regelrechten Staat im Staate, zum ausschließlichen Nutzen der Protestanten, welche nicht verfehlten, denselben zu mißbrauchen." Das. p. 466 u. 467.

Mercier de Lacombe (Henri IV et sa politique, p. 28 u. 24) legt nahe, daß Clemens VIII., so viele Besorgniß er sich auch hinsichtlich des Edictes von Nantes über das machte, was Heinrich IV. in der Zukunft noch thun würde, dennoch das Edict an sich nicht tadelte; daß er sogar später, als er den Fortschritt der Religion im Schooße des Königreiches sah, „das Werk Heinrich's IV. segnete, und jener hochherzigen Politik zustimmte, welche auf dem Wege der Ueberzeugung zum Glauben zurückführte."

Die Wahrheit ist, daß der Papst, als er die andauernde Begünstigung der Kirche von Seiten des Königs sah, sich in Bezug auf die Consequenzen des Edictes für die Gegenwart beruhigte; aber er billigte deßwegen nicht dessen Principien.

stellen. Der Gedanke Heinrich's IV. wird wieder aufgenommen und durch das neue Frankreich überflügelt." [1]

Augustin Thierry gibt viel maßvoller einem analogen Gedanken Ausdruck, wenn er gelegentlich des Edictes von Nantes sagt: „Diese Charte gab die Einheit, deren Privileg seit so viele Jahrhunderte der Kirche gehört hatte, dem Staate." [2]

Was man die großen Pläne Heinrich's IV. genannt hat, in denen Einige sogar Gesichtspunkte einer specifisch katholischen Politik haben entdecken wollen, so waren sie nichts, als der Versuch, in Europa die Gleichheit aller Confessionen gegenüber den öffentlichen Gewalten zum Durchbruch zu bringen und die Indifferenz des Staates in religiösen Dingen zu proclamiren. „Aus historischen Zeugnissen," sagt Poirson, „geht unzweideutig hervor, daß Heinrich IV. selbst damals, als ihm dazu die bequemste Gelegenheit und die Mittel geboten waren, niemals den entferntesten, auch nur indirecten Versuch katholischer Propaganda gemacht hat und zwar aus dem einen entscheidenden Grunde, weil er nie einen solchen Gedanken gehegt hat. Seine ewige Ehre wird darin bestehen, der Gründer der Freiheit in Frankreich und ihr thätigster Vertheidiger und Ausbreiter in Europa gewesen zu sein." [3]

Der Triumph des Staates über die Kirche, dessen Anfang die beachtenswerthesten unter den liberalen Publicisten von dem Erlasse des Edictes von Nantes datiren, sollte sich einen noch schärferen Ausdruck in den Bestrebungen des Gallicanismus verschaffen. Ein Mitglied der höheren Magistratur in

---

[1] Histoire de France, t. X, p. 425 (4. éd.).

Die Resultate der Forschungen Poirson's stimmen vollständig mit denen Henri Martin's überein. Vgl. Histoire de Henri IV, t. II, p. 522.

[2] Histoire du tiers-état, p. 126.

[3] Histoire du règne de Henri IV, t. IV, p. 16. — Der Verfasser bringt für seine These p. 1—16 (vgl. auch p. 99) die umständlichsten Beweise bei. — Vgl. ferner Henri Martin, Histoire de France, t. X, p. 491 u. 569.

Frankreich hat jüngst sehr eingehend und bestimmt die Folgen der Knechtung nachgewiesen, welche für die Kirche aus der sogen. Declaration von 1682 sich ergeben. „Die Declaration beschränkt sich auf folgende drei Normen: 1) Entziehung der bürgerlichen Gewalt und ihrer Träger aller Controle der Kirche und ihren Urtheilen; 2) Superiorität des Concils über den Papst; 3) Unterwerfung der päpstlichen Entscheidungen unter das Urtheil der Kirche. Auf Grund des ersten dieser Sätze wurde, nach ihrer Erklärung durch die Kronjuristen, der allerchristlichste König nicht weniger, wie der letzte seiner Beamten, welches Verbrechen sie auch gegen alles göttliche und menschliche Gesetz begehen mochten, für frei von der Schlüsselgewalt erklärt, der doch Alles unterworfen ist, Völker wie Fürsten. Sie hielten sich fortan für berechtigt, den päpstlichen Censuren und der päpstlichen Excommunication zu trotzen, wie dieß Lavardin in Rom selbst an den Thoren des Vatican i. J. 1688 thatsächlich bewies. In der zweiten Maxime fand die Macht der Laien das Mittel, ungestraft in die zeitlichen oder selbst geistlichen Prärogative der Kirche einzugreifen, den Papst ewig durch die Berufung auf ein allgemeines Concil in Schach zu halten. Das dritte gallicanische Axiom endlich konnte zu den seltsamsten Consequenzen führen. Wie der König sich das Recht des Placet über die geistlichen Decrete angemaßt und das Privilegium usurpirt hatte, die Abhaltung von Concilien in seinem Staate zu erlauben oder zu verbieten, so konnte er die Bischöfe hindern, ihre Zustimmung zu den Decreten des heiligen Stuhles zu erklären und selbst Kenntniß von denselben zu nehmen. Er konnte dem Papste sagen: deine Bullen sind ohne Kraft in meinem Reiche, so lange die Kirche Frankreichs sie nicht approbirt hat — und sich dann zu den Bischöfen wendend, diesen befehlen: Ich habe diese Bulle beim Uebergange über die Grenzen aufgefangen; ich verbiete, sie zu lesen und, aus triftigerem Grunde noch, euch conciliarisch zu versammeln und zu be-

rathen, ob ihr derselben eure Zustimmung geben wollt. — Das hieß doch den heiligen Stuhl zur vollständigen Isolirung und zur Ohnmacht verdammen, die Heerde von den Hirten trennen und so das Schisma vorbereiten." [1]

Das waren die „Freiheiten" der gallicanischen Kirche. Niemals ist es den Kniffen der Legisten besser gelungen, etwas für „frei" auszugeben, was nur elende Knechtschaft war. Das Wesen dieser „Freiheiten" liest man aus den seltsamen Worten heraus, welche jener König, dessen Allgewalt die Kriecherei der Legisten hoch über die heiligsten Rechte gestellt hatte, an seinen Sohn richtete: „Ich habe nie ermangelt, dich, so oft die Gelegenheit sich dazu bot, darauf hinzuweisen, wie viel Hochachtung wir gegen die Religion, und wie viel Ehrerbietung wir gegen ihre Diener an Tag legen müssen, in den Dingen vorzüglich, welche ihren Beruf ausmachen, d. h. in der Feier der heiligen Geheimnisse und in der Verkündigung der Lehre des Evangeliums. Aber weil die Leute der Kirche der Gefahr ausgesetzt sind, sich etwas zu sehr mit den Vorzügen ihrer Stellung zu schmeicheln, und weil sie sich derselben bisweilen und gerne bedienen wollen, um ihre legitimsten Pflichten zu schwächen, so glaube ich verpflichtet zu sein, dir in dieser Hinsicht über gewisse Punkte einige Erklärungen zu geben, welche für dich von Wichtigkeit sein dürften.

„Das Erste ist, daß die Könige die absoluten Herrscher sind und naturgemäß die volle und freie Verfügung über alle Güter haben, sowohl die weltlichen als die geistlichen, um sie als weise Verwalter, d. h. nach den Bedürfnissen des Staates, zu gebrauchen.

„Das Zweite ist, daß jene geheimnißvollen Namen von Freiheiten und von Selbstständigkeit der Kirche, mit denen

---

[1] Charles Guérin, Recherches historiques sur l'assemblée du Clergé de 1682, Paris, 1869, p. 338.

man versuchen wird, dich zu blenden, in gleicher Weise alle Gläubigen, gleichviel ob Laien oder Tonsurirte, angehen. Sie alle sind in gleicher Weise Söhne jener gemeinsamen Mutter, die selbst aber die Einen ebensowenig als die Andern von dem Unterwürfigkeitsverhältnisse gegen die Fürsten ausnimmt, da das Evangelium selbst ihnen diesen Gehorsam in bestimmter Weise auferlegt.

„Das Dritte ist, daß alles, was man von der besonderen Bestimmung der Kirchenväter und den Absichten der Stifter sagt, nichts weiter ist, als ein unbegründeter Scrupel.“ [1]

Woran uns diese hochmüthigen Verhaltungsmaßregeln am meisten erinnern, ist die Bestätigung des alten Satzes, daß überall da, wo die Kirche geknechtet wird, die Völker nicht weniger geknechtet werden, als sie. Ludwig XIV., welcher dem katholischen Frankreich die Artikel von 1682 als Staatsgesetz aufzwang, stellte auch den heidnischen Absolutismus, soweit wenigstens eine solche Restauration damals möglich war, inmitten von Nationen wieder her, die das Evangelium frei gemacht hatte.

In unseren Tagen geht man gegen die Kirche in anderer Weise vor. Nicht allein verachtet man ihre Freiheit dadurch, daß man ihr Staatsgrundsätze und Staatsnormen aufzwingt; sondern man will sie von radicaler Seite durch schlechthinige Trennung vom Staat unterjochen. Man spricht von Freiheit, wo es sich im Grund nur um harte Sklaverei handelt. Der Staat kennt keine Kirche mehr. Für ihn gibt es nur Bürger, deren allgemeiner Wille, durch das Organ des Staates, die Rechte begrenzt und die Freiheit nach Gutdünken einschränkt. In seinem triumphirenden Marsch soll der moderne Staat die Kirche vor seine Füße werfen, ohne sie ferner eines Blickes zu würdigen. Nach der Lehre des reinen Liberalis-

---

[1] Mémoires de Louis XIV, pour l'instruction du Dauphin (éd. Dreyss) t. I, p. 208.

mus gibt es keine geistliche Ordnung mehr; es gibt nur noch eine bürgerliche Ordnung, deren Gesetze allmächtig sind. Gegen diese Gesetze gelten keinerlei Rechte des Gewissens, weil das Gewissen etwas rein Individuelles ist, und weil auf keinen beachtenswerthen Rechtsgrund hin das Individuum ferner sich der Souveränetät der unfehlbaren allgemeinen Vernunft entziehen kann, die durch den Staat herrscht.

Jede Form des Liberalismus wird nothwendiger Weise durch die Logik zu dieser Schlußfolgerung hingedrängt. Selbst die gemäßigten Liberalen können sich derselben nicht erwehren. „Auf diesen Weg," erklärt Thierry, „ist die neue Gesellschaft gewiesen; sie trennt die Kirche vom Staate, die sociale Pflicht von der Angelegenheit des Gewissens, den Gläubigen von dem Bürger."[1] Napoleon I., der gekrönte Repräsentant der Revolution, gefiel sich in seinen Betrachtungen auf St. Helena, öfter daran zu erinnern, wie er durch die Trennung des Zeitlichen von dem Geistlichen, aus der Kirche ein gelehriges Werkzeug seiner Politik gemacht zu haben vermeinte. Derselbe äußerte diese Idee gelegentlich des Concordates von Fontainebleau, zu welchem bekanntlich der gefangene Pius VII. gewaltsam gezwungen wurde. Seine Worte sind nach dem Berichte des Las Casas: „Ich hatte also endlich die so sehr ersehnte Trennung des Geistlichen von dem Weltlichen erreicht, dessen Vermengung so schädlich der Heiligkeit des ersteren ist, und welche die Unordnung in die Gesellschaft im Namen und durch die Hände dessen bringt, der der Mittelpunkt ihrer Harmonie sein soll. Und von diesem Augenblicke an wollte ich den Papst übers Maß erheben, ihn mit Pomp und Huldigungen umgeben. Ich hätte ihn dazu gebracht, nicht mehr über sein Zeitliches zu klagen; ich hätte aus ihm ein Idol gemacht; er wäre bei mir geblieben. Paris wäre die Hauptstadt der christlichen Welt

[1] Histoire du tiers-état, p. 107.

geworden und ich hätte die religiöse Welt ebenso gelenkt, wie die politische.“ [1]

Eine solche Lehre, welche die Verläugnung jeder geistlichen Autorität in dieser Welt ist, wird immer von der Kirche zurückgewiesen werden. Gregor VII., in der Encyclica Mirari vos, Pius IX., in der Encyclica Quanta cura und im Syllabus, haben ausdrücklich die vom apostolischen Stuhle gegen das System der Trennung der Kirche vom Staate ausgesprochenen Verurtheilungen erneuert [2]. Die Kirche kann sich in die Nothwendigkeit versetzt sehen, ein auf dieses Princip gegründetes politisches Regime hinzunehmen, aber nie wird sie es billigen, nie aus freien Stücken annehmen.

Die Kirche läßt, so sehr sie, mit wahrhaft göttlicher Kraft und Entschiedenheit und Festigkeit, alle ihre Rechte in Bezug auf die menschlichen Gesellschaften aufrecht erhält, doch nie ab, unter den verschiedensten politischen Regierungssystemen ihre geistliche Sendung zu erfüllen. Aus den Erfahrungen, die sie von dem Menschen und seinen Schwächen hat, ist ihr recht wohl bewußt, daß die öffentlichen Gewalten nicht immer in der Lage sind, alles wünschenswerthe Gute zu vollbringen; daß sie sehr oft nicht einmal frei genug sind, alles Schlechte zu verhindern, wozu dieselben doch durch eine strenge sittliche Pflicht gebunden sind. Die Kirche übt daher die Regeln jener ächten, des Namens würdigen Toleranz, über deren Sinn und Geist der heilige Thomas in folgenden Sätzen sich ausspricht:

„Die menschliche Regierung entstammt der göttlichen und ist zu ihrer Nachahmung verpflichtet. Obwohl nun Gott

---

[1] Vgl. Mémorial de Sainte-Hélène, samedi, 17 août 1816.

Man sieht hier recht frappant den Gegensatz zwischen dem katholischen Kaiser, dem Leo III. die Kaiserkrone gegeben, und dem Kaiser der Revolution.

[2] „Die Kirche muß vom Staate und der Staat von der Kirche getrennt werden.“ — Prop. LV des Syllabus.

allmächtig und unendlich gut ist, läßt er dennoch zu, daß auf Erden Böses geschieht, welches er hindern könnte; er läßt dieß zu aus Rücksicht auf die größeren Güter oder die größeren Uebel, welche daraus entstünden, wenn er dasselbe hinderte. Ebenso dulden auch in den menschlichen Regierungen die Fürsten mit Recht manches Böse aus Furcht, einem Gute ein Hinderniß in den Weg zu stellen oder Anlaß zu einem größeren Uebel zu geben, wie der heilige Augustin in seiner Abhandlung ‚über die Ordnung' sagt: Wenn ihr die Courtisanen unterdrückt, so ist Gefahr da, daß die Ausschweifung Alles in Unordnung bringt. So können auch die Ungläubigen geduldet werden, obwohl sie durch ihre religiösen Uebungen sündigen, sei es um des Guten willen, was von ihnen kommt, sei es, um irgend ein Uebel zu vermeiden. Die Juden beobachten ihre Gebräuche, in denen die Wahrheit des Glaubens, den wir bekennen, ehedem vorgebildet war; es entsteht daraus der Vortheil, daß wir das lebendige Zeugniß unserer Feinde zu Gunsten unseres Glaubens vor Augen haben, und daß der Gegenstand unseres Glaubens uns dadurch gleichsam im Bild vorgestellt wird. In Bezug auf die Culte der anderen Ungläubigen, welche in Allem der Wahrheit widersprechen und vollständig unnütz sind, würden sie keine Toleranz verdienen, wenn es sich nicht darum handelte, ein Uebel zu vermeiden, wie Aufruhr und Aergerniß, welches aus der Unterdrückung eines solchen Cultes entstehen könnte; oder auch ein Hinderniß für das Heil derjenigen, welche, mit Hülfe dieser Toleranz, nach und nach zum Glauben zurückkehren. Denn darum hat die Kirche bisweilen selbst den Cult der Häretiker und der Heiden geduldet, wenn die Menge der Ungläubigen groß war." [1]

Gewiß ist in unseren Tagen die Menge der Ungläubigen groß. Wie die Dinge gegenwärtig liegen, ist die Befürchtung

---

[1] Summa theol., 2a 2ae, qu. X, art. 11, conclusio.

eine begründete, daß, wenn man den Versuch wagen wollte, in voller Integrität die natürliche Grundlage der katholischen Gesellschaften wiederherzustellen, man einen Widerstand wach rufen würde, unter dem das Heilswerk der Kirche noch Größeres leiden würde, als es unter der Schwäche jener öffentlichen Gewalten leidet, die den souveränen Rechten Gottes keine Hochachtung mehr verschaffen können.

Die heutige Lage verlangt, im Hinblick auf noch größere Uebel, die Anwendung der oben charakterisirten Toleranz auf die Culte, welche nur eine verkürzte, unvollständige Wahrheit bieten, wie die verschiedenen protestantischen Confessionen, oder auf solche, welche aus einem hartnäckigen Irrthum entstehen, wie das Judenthum. Bisweilen ist man noch weiter gegangen; man hat geglaubt, die Transaction so weit treiben zu können, daß man selbst die Läugnung Gottes unter den Schutz des Gesetzes stellte; gleichsam als wäre es möglich, unter den Menschen noch Ein Band der socialen Einheit zu finden, die in Gott die Einheit ihres Lebens nicht mehr besitzen. Eine solche Toleranz ist keine Transaction mehr; sie ist einfach die Abdankung alles socialen Rechtes und die Verläugnung jeder socialen Pflicht ihrem innersten Wesen nach. Bischof v. Ketteler sagt über diesen Punkt ebenso scharf als nachdrucksvoll: „Die Kirche ehrt so sehr Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit, daß sie jeden äußeren Zwang auf Jene, die ihr nicht angehören, als unsittlich und vollkommen unstatthaft abweist. Zugleich aber zieht sie ganz bestimmte und scharfe Grenzen, wo nämlich Religionsfreiheit die sittlichen Güter der Menschheit bedrohen würde. Auch die sittliche Freiheit hat ihre Grenzen, wo sie zum Verbrechen wird, das die Gesellschaft gefährdet. So muß auch die Religionsfreiheit Grenzen haben, nicht nur wenn sie den Staat selbst erschüttert, sondern auch wenn sie das Recht Aller auf die höchsten sittlichen Güter verletzt. Das ist aber der Fall, wenn man, wie es jetzt geschieht, sich Secten bilden läßt, welche unter

dem Deckmantel der Religion den ewigen Herrn des Himmels läugnen, den unsittlichsten Materialismus befördern und damit die Auflösung aller sittlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft, so viel an ihnen liegt, herbeiführen. Eine solche Religionsfreiheit ist wahrhaft ein unsittlicher und unvernünftiger Gräuel, auf den Gott nur seinen Fluch legen kann; und Staaten, die ihn dulden, müssen daran zu Grunde gehen." [1]

---

[1] Vgl. die Schrift: Freiheit, Autorität und Kirche (3. Aufl. Mainz 1866), S. 145 u. 146.

Derselbe Bischof sagt in seiner Schrift „Ueber Deutschland nach dem Kriege von 1866" (S. 155 u. 156): „Nach katholischen Grundsätzen darf eine Religionsfreiheit, die gegen das Sittengesetz verstößt und den Glauben an Gott läugnet, nie zugestanden werden. Die Autorität der Kirche stimmt hierin mit der Wissenschaft bis auf den heutigen Tag vollkommen überein und ebenso steht ihr dabei auch der gesunde Menschenverstand zur Seite; denn eine Religion ohne Gott ist ebenso widersinnig, als eine Religionsübung, die das Sittengesetz verletzt."

In den Vereinigten Staaten, welche von den Parteigängern des liberalen Laissez faire et laissez aller in Sachen der Moral und der Religion so gerne angerufen werden, versteht man die Religionsfreiheit nicht anders. Einer der berufensten Erklärer der nordamerikanischen Verfassung sagt: „Das Recht einer Gesellschaft oder einer Regierung in Sachen, welche für die Religion von Interesse sind, kann von Seiten derjenigen nicht bestritten werden, welche denken, daß die Frömmigkeit, die Moral, die Religion enge mit dem Wohle des Staates verbunden sind. Jeder, der von dem göttlichen Ursprunge des Christenthums überzeugt ist, wird es als eine Pflicht der Regierung ansehen, dasselbe unter seinen Mitbürgern aufrecht zu erhalten und zu ermuthigen . . . Aller Wahrscheinlichkeit nach dachte man in Amerika zur Zeit der Annahme der Verfassung allgemein, daß das Christenthum von Seiten des Staates ermuthigt werden müßte, und zwar ebensosehr, als dieß thunlich wäre, ohne die Freiheit des Gewissens und der Culte zu verletzen. Jeder Versuch, die Religionen zu nivelliren oder die vollständige Indifferenz in dieser Hinsicht als Regierungsgrundsatz aufzustellen, hätte eine allgemeine Mißbilligung, vielleicht sogar eine allgemeine Indignation

Die totale Uebereinstimmung zwischen der sittlichen Wahrheit, so wie Gott sie uns geoffenbart, und den bürgerlichen Gesetzen, findet man nirgends in der Geschichte. Es hat niemals eine Gesellschaft gegeben, so durchdrungen sie auch von der religiösen Wahrheit sein mochte, welche in ihrer zeitlichen Ordnung alle Regeln ihrer geistlichen Ordnung hätte zur Geltung bringen können. Wir haben oben auf den Grund dieser Unfähigkeit hingewiesen, in der die bürgerlichen Mächte sich befinden, ihr legales System in einen Zustand endgültiger Vollendung zu versetzen. Um sich hierüber klar zu werden, muß man zwei Elemente in Verbindung bringen, die in jeder socialen Entwickelung praktisch und thatsächlich nicht von einander getrennt werden können. Auf der einen Seite steht das Princip, d. h. die höhere, allgemeine und unbeugsame Norm aller socialen Entwickelung. Das Princip ist hier das ausschließliche Recht der Wahrheit auf das sociale Leben, ist die Pflicht der bürgerlichen Gewalten, dieses Recht zu verwirklichen. Dem Princip gegenüber steht die Thatsache der Schwäche der menschlichen Natur und ihrer Lage, welche die Erfüllung der Pflicht ihrer ganzen Ausdehnung nach erschwert.

---

hervorgerufen." — Vgl. Story, Commentaire sur la constitution fédérale des États-Unis, t. II, p. 462 (Traduct. française).

Man vergleiche ferner Kent, Commentaries on American Law (Boston, 1867) t. I, p. 633—639.

Ein Schriftsteller der liberalen Schule, der den amerikanischen Zuständen lange die eingehendsten Studien gewidmet, sagt: „In den Vereinigten Staaten nehmen die Gerichte keine Zeugenaussagen eines Atheisten an; denn sie halten dafür, daß man wenig Vertrauen auf das Wort jedwedes Mannes legen dürfe, der weder ein göttliches Gesetz noch eine moralische Sanction anerkennt: aber sie achten die Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugungen und verpflichten nicht Alle zu derselben Eidesformel. Alle Staaten bestrafen die Beleidigungen irgend eines Cultes, untersagen das Schwören, die Gotteslästerungen und die unsittlichen Bücher." — Vgl. Emile Jouveaux, l'Amérique actuelle (éd. de 1869) p. 212.

Man kann über die praktische Tragweite des Princips nur urtheilen, wenn man mit der Thatsache rechnet. Das Princip ist absolut; die Thatsache hat, in verschiedenen Stufen, eine über die Berechnung hinausgehende Dauer. Daher kommt es, daß das Princip niemals in seiner vollen Strenge hat angewandt werden können, und daß für jedes Volk und für jede Epoche nur ein gewisses Maß des ihr möglicherweise Erreichbaren bleibt. Dieses aber richtet sich nach dem Maße der Tugend oder des Lasters, die in einem Volke herrschen, nach dem Maße der Energie oder der Hinfälligkeit seines Glaubens und seiner Sitten. Frei, ganz, absolut dem Gesetze der Kirche gehorchen; die Freiheit, das Schlechte zu thun, entschlossen unter deren Joch zu stellen, setzt schon eine gewisse Kraft und eine gewisse Geradheit des Willens voraus, zu der nicht alle Völker sich erschwingen können.

Es gibt tugendhafte und starke Völker, wie es corrumpirte und schwächliche Völker gibt. Die Einrichtungen der Letzteren stehen mit ihrer Schwäche in genauem Wechselverhältnisse; ihre Schwäche an sittlicher Kraft und Tugend begründet ihre Schwäche in allen anderen Beziehungen; ihre gesammte sociale Lage ist eine ebenso erniedrigte und hinfällige, wie der sociale Zustand jener Völker ein erhabener und fester ist, welche den Muth haben, die ganze sociale Wahrheit zu bekennen und zu üben und ihre Gesetze in vollkommener Harmonie mit dem katholischen Gesetze zu erhalten. Es ist demnach begreiflich, wenn man gerade von den Publicisten und Staatsmännern jener Völker, welche in sich die sittliche Kraft haben schwächen lassen, das Wort hört: die Beschäftigung mit den Principien bringe Gefahr; in der Politik sei die That das Entscheidende und allein die Nützlichkeit dürfe befragt werden; um Alles zu retten, bedürfe man jener Klugheit, welche immer die Thatsache respectire und dabei immer den Nutzen suche. Wahrlich eine jämmerliche Zeit, wo solche Worte als staatsmännische Axiome figuriren können! Solche Zeiten können nichts anders,

als Zeiten welthistorischen Verfalles sein, sind aber auch fast immer Zeiten welthistorischer Strafgerichte.

Wie die Pflicht einen jeden Menschen in allen Stücken auf das Streben nach dem möglichst vollendeten Gute hinweist, so weist die Pflicht die ganze Gesellschaft darauf hin, in ihrer bürgerlichen Ordnung jene höhere Ordnung der Liebe und der Gerechtigkeit zu verwirklichen, deren vollendetes Vorbild uns in den Gesetzen der Kirche vor Augen gestellt ist. Wenn die Gesellschaften von der Wahrheit abgefallen sind und sich Institutionen geschaffen haben, welche thatsächlich ihre Verfassung in Harmonie mit dieser Apostasie bringen sollen, ist es Sache der der Wahrheit treu gebliebenen Männer, das öffentliche Leben zu seinen wahren Gesetzen zurückzuführen dadurch, daß sie die individuellen Ueberzeugungen zur reinen und einfachen katholischen Wahrheit zurückführen. Alles, was an Freiheit unter einem solchen Regime der Corruption noch übrig geblieben ist, müssen sie aus strengster, unbeugsamer Gewissensverpflichtung einsetzen, um durch ihren Apostolat den Glauben und die Tugenden wiederzubeleben, welche die volle Erfüllung der Pflichten der Gesellschaft gegen Gott und gegen sich selbst erst wieder möglich machen können. Denn alles, was die Gesellschaft hier für Gott thut, thut sie für sich selbst. Sie lebt nur aus der Wahrheit, welche Gott ihr durch seine Kirche mittheilt; alles, was sie für die Kirche thut, gereicht ihr selbst unmittelbar zum Nutzen; alles, was sie gegen die Kirche thut, gereicht ihr zum Schaden und häuft das Verderben [1].

---

[1] Die großen socialen und politischen Wirren sind immer im Gefolge der großen religiösen Wirren. Unsere Zeit hat hierin mehr und lehrreichere Erfahrungen, als irgend eine vorhergehende. In dem Berichte eines venetianischen Gesandten, der während der langen Religionskriege beim französischen Hofe accreditirt war, findet sich folgende treffende Beobachtung:

„Es ist eine wahrhaft auffallende Erscheinung, daß alle Male, wo

Es ist recht eigentlich ein der Sache des Volkes geleisteter Dienst, wenn man an dem großen Werke mitarbeitet, der Gesellschaft ihre natürliche Grundlage, d. h. die katholische Verfassung wiederzugeben. Das Volk hat kein Verständniß für die Spitzfindigkeiten politischer Controversen und ist sehr leicht den aufregenden Leidenschaften der momentanen Erfolgspolitik zugänglich. Wenn man dasselbe ohne Vertheidigung in den Händen der Declamatoren der Lüge, der Sophistik und der Immoralität läßt, wird es bald für Gott und für sich selbst verloren sein. Die Kirche hat Alles für das Volk, die Grundlage und den vorzüglichsten Factor der Gesellschaft, gethan. Die Rechte der Kirche sind wahrhafte Volksrechte; die Kirche belehrt das Volk, sie kräftigt es und bewahrt es gegen die angeborene Corruption, welche die gefallene Menschheit so empörerisch gegen das Gute und so leicht zum Schlechten geneigt macht. Im Volk lebt das Bewußtsein, daß, im innersten Widerspruche gegen seinen Willen und unter den lange und ruhelos fortgesetzten Anstrengungen der Laster und der Genußsucht der höheren Stände, die katholische Verfassung endlich einem Regime hat Platz machen müssen, welches der Propaganda jedes Irrthums und jedes Uebels die Bahn geöffnet hat.

Die Kirche bindet sich an keine besondere Regierungsform. Sie verlangt von allen Regierungen die Freiheit und die äußere Stütze, deren sie bedarf, um die Gewissen zu erleuchten

---

die Krone Frankreichs von einem Zweige zu einem anderen überging, der Zustand der Religion ein vernachlässigter war, und daß der König sich erlaubte, Hand auf die Güter der Kirche zu legen. Die modernen Thatsachen und die alten Beispiele wirken zusammen, um den Franzosen klar zu machen, daß ihr Ruin stets aus solchen Ursachen entstanden, die ihr Land jedesmal in einen eher bemitleidens-, als beneidenswerthen Zustand versetzt haben." — So Jean Correro, in den Relations des ambassadeurs vénétiens. Vgl. Documents sur l'Histoire de France, t. I, p. 135—137.

und für Gott alle die Seelen zu bewahren, welche sie ihm erobert hat. Welchen Werth könnten auch für sie die äußeren Formen der Gesellschaften haben, die mit diesen Formen vergehen, für sie, der das Erbe aller Jahrhunderte überwiesen ist, bis an das Ende der Zeiten[1].

Eines verlangt indeß die Kirche nicht weniger von der Republik, wie von der Monarchie, wie von jeder politischen Autorität, daß nämlich die bürgerlichen Gewalten ihr helfen, so weit als möglich, das Reich Gottes über die Individuen und über die Gesellschaften auszubreiten. Aber für diesen Anspruch haben weder die Republiken noch die Monarchien, welche aus der Revolution hervorgegangen sind, ein geneigtes Gehör. Die Kirche besteht darum nicht weniger ernst und dauernd darauf, die Wahrheit zu predigen und ihre Rechte geltend zu machen. Ihr genügt die Halbheit in der Wahrheit und in der Tugend nicht; ihr liegt an dem höchsten Wohl, dem nie endenden Heile der Seelen. Diejenigen, welche ihr dienen wollen, wie sie es wünscht, müssen das Gute mit ihr suchen und in der Richtung, die sie anzeigt. Sie wird geleitet, gleichsam vorwärts gedrängt von der Ahnung des Himmels. Kein Menschenwitz wird je in ihr das Feuer vom Himmel auslöschen, durch welches sie die Welt an sich und nach sich zieht — zu höherer Vollkommenheit und Vollendung.

In unserm Jahrhundert, das übersättigt ist von Schmach und müde der Ungewißheit, der Unordnungen und Schlechtigkeiten, haben die edelsten, die aufrichtigsten und geradesten Geister begonnen, sich der Kirche wieder zuzuwenden. Man

---

[1] „Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi, qui imperant, ad impia et iniqua non cogant.“ De civitate Dei, lib. I, c. 17. Vgl. auch lib. XIX, c. 17 u. 18.

fängt an, jene Zeit zu beneiden, in der sie die Seele der socialen Welt war und in der sie den harmonischen Einklang in jenem großen Staatenkörper vermittelte, den man die Christenheit nannte. Vier Jahrhunderte, voll von Empörung und öffentlichem Abfall, haben in den Herzen der Völker noch nicht ganz jene Hochachtung ersterben lassen, mit denen sie so lange das heilige katholische Weltreich umgeben haben [1].

Heute haben die Päpste nicht mehr das weltliche Schwert zu ihrer Verfügung, um ihre Decrete ausführen zu lassen, aber immer bleibt ihnen über die Geister eine Gewissensmacht, von deren Wirklichkeit und Wahrheit der Zorn und die Repressalien jener Mächte Zeugniß ablegen, auf welche ihre Urtheile fallen. Wenn die Kirche durch den Mund ihrer obersten Hirten spricht, zittern heute die Mächtigsten und die Gleichgültigsten bleiben nicht in Ruhe. Selbst unter den von dem apostolischen Stuhle getrennten Nationen erweisen sich seine Strafen und seine Mahnungen als eine gebieterische Macht, durch die Kraft des gesunden Sinnes und die unwiderstehliche Macht der öffentlichen Meinung. Wie oft waren Regierungen trotz anderer Neigung vor bösen Thaten zurückzuweichen gezwungen, unter dem Einfluß dieser Macht, der Nichts widersteht in allen den Gesellschaften, in denen überhaupt die volksthümlichen Einflüsse noch maßgebend sind!

Aber welcher Unterschied zwischen der öffentlichen Meinung, zwischen der launenhaften, gewaltsamen und regellosen Action dieser oft einäugigen oder blinden Königin der demokratischen Gesellschaften und der Intervention jener majestätischen und makellosen Gerechtigkeit des heiligen, katholischen Weltreiches,

---

[1] Man erinnere sich der Schritte des englischen Staatsmannes, M. Urquhart, bei dem vaticanischen Concile zur Erwirkung der Restauration des christlichen Völkerrechtes in Europa. Vgl. die interessante Arbeit, welche P. Ramière in den Études religieuses (Jahrgang 1872 und 1873) veröffentlichte.

dessen Beschlüsse als Norm der Gerechtigkeit Gottes selbst galten, und dem die Völker ebenso sehr aus Gewissensgründen, als wegen der Oberherrlichkeit seiner unvergleichlichen Gewalten gehorchten.

Wird es Gott in seiner Gnade gefallen, den Völkern endlich, in den unserer Zeit entsprechenden Formen, die große und väterliche Rechtsgewalt der Päpste wiederzuschenken? Und werden die Völker es jemals durch ihre Reue und ihre Unterwerfung verdienen, den unermeßlichen Schatz von Ordnung und Freiheit wiederzubesitzen, den sie verachtet haben? Wie dem auch sei, unsere, der Katholiken, Pflicht ist einfach und klar. Uns geziemt, aus allen Kräften daran zu arbeiten, jene heilige Herrschaft herzustellen, welche Christus durch seine Kirche über diese Welt ausübt, indem wir vor Allem in den Gewissen die richtige und wahre Idee von den Rechten Gottes auf die menschliche Gesellschaft wiederherstellen. Wir hören jeden Tag den immer lauter werdenden Mahnruf der Kirche, die diese Rechte mit größerem Nachdruck als je verkündet; verkündigen wir sie laut mit ihr, ohne zu schwanken.

III.

Von den absoluten Regierungen.

1. Die Autokratie.

Kein Land kann uns besser, als Rußland, in seiner ganz auf der Tradition beruhenden Organisation, ein concretes Bild der autokratischen Regierungsweise darstellen. Einer der Schriftsteller, die sich bemüht haben, die besseren Seiten dieser Regierung zum Ausdruck zu bringen, charakterisirt dieselbe, wie folgt:

„Das Fundamentalprincip der russischen Regierung ist zu allen Zeiten die Autokratie gewesen. Unter Autokratie versteht man die persönliche Regierung des Souveräns, der

durch kein Gesetz gebunden, durch keine andere Beschränkung in seinen Entschließungen behindert ist, als durch die Unmöglichkeit. Die Bezeichnung ‚Samoderjetz‘, welche der Souverän sich beilegt und welche die wörtliche Uebersetzung des Wortes autocrator oder Selbstherrscher ist, dessen sich die Kaiser von Byzanz vorzugsweise bedienten, zeigt klar die Natur seiner Autorität an, die er, nach der allgemeinen Ansicht, nur von Gott haben kann. Auf dieses Princip berief sich vor wenigen Jahren ein russischer Großfürst bei Gelegenheit eines denkwürdigen Ereignisses mit den Worten: ‚Das höchste Gesetz des Kaiserreiches, ein geheiligtes Gesetz, welches die Festigkeit der bestehenden Ordnung zu einer Wohlthat des Himmels macht, ist der Wille des Souveräns, den die Vorsehung uns geschenkt hat.‘ In der That, wenn auch die Entschließungen dieses Souveräns bisweilen durch die Traditionen und durch alte Gebräuche beeinflußt werden können, sein Wille hat darum bis heute eine legale Schranke noch nicht gefunden.“ [1]

---

[1] Schnitzler, Les institutions de la Russie, t. I, p. 202—204.

Was die erwähnten Traditionen und alten Gewohnheiten anlangt, die als eine Beschränkung der Autokratie des Czaren dienen könnten, so wollen Einige in denselben, wenigstens für die älteren Zeiten, wirkliche Garantien für die Freiheit mittels des Gleichgewichtes der socialen Kräfte sehen. Das heißt indeß zu weit gehen. Es ist bedenklich, mit Gerebtzoff in der russischen Regierung vor Peter dem Großen „eine durch die Rathschläge der Nationalvertretung und erfahrener Leute erleuchtete Regierung“ anzunehmen. (Histoire de la civilisation en Russie, t. I, p. 310.)

Schnitzler (Institutions, a. a. O. p. 225—231), welcher diese Frage gleichfalls untersucht, kommt zu dem Schlusse, daß „wenn das Recht der Controle der Regierung für die allgemeinen Versammlungen des Reiches auch bestanden habe, so hat es doch nicht aufrecht erhalten werden können. Wenn man an der Spitze der Gesetze die Worte liest: ‚Der Czar hat befohlen und die Bojaren haben beschlossen,‘ so war dieß nichts weiter, als eine einfache Formel, welche durch Peter den Großen

Die Unfehlbarkeit des Souveräns ist also eines der Fundamentalprincipien dieser Regierung. „In einem autokrati-

---

ausdrücklich modificirt wurde, der die Theilnahme der Bojaren an der Gesetzgebung einfach abwies."

Alle Untersuchungen stimmen darin überein, daß seit Peter dem Großen die russische Autokratie den Charakter des Cäsarismus angenommen und festgehalten hat. Wie könnte man auch sonst zulassen, daß Peter der Große die Sitten der höheren Klassen so radical hätte umbilden, so gewaltsam hätte umstoßen können, wie er es gethan, wenn der Absolutismus seiner Vorgänger ihm nicht alle Mittel dazu in einem Maße zur Verfügung gestellt, daß jeder Versuch des Widerstandes unbedingt hatte gebrochen werden können! Gerebtzoff gibt zu, daß „der Rath, mit dem der Souverän aus dem Klerus und der Nationalvertretung sich umgab, für ihn nichts Bindendes beschließen und ihn nicht im Mindesten in seinem Verhalten behindern konnte." (Histoire de la civilisation en Russie, t. III, p. 503.)

Die wirklichen Garantien, welche die altrussische Verfassung gegen den Absolutismus der Fürsten besaß, beruhten in der patriarchalischen Sitte, in den localen Traditionen des Mir und in der Hochachtung vor der Autorität der Alten.

Peter der Große setzte ein System des rationalistischen Absolutismus an Stelle jener auf dem religiösen Geiste und den patriarchalischen Traditionen beruhenden Autokratie.

Diese Wandelung schreibt Henri Martin dem tatarischen Einflusse zu, welcher in Rußland die Sitten des asiatischen Despotismus verbreitete. „Die hörigen Fürsten, welche auf das geringste Zeichen des Großkhans bei seinem Stamme erscheinen mußten, ließen ihren Unterthanen dieselbe Behandlung zu Theil werden, welche sie von ihren Meistern erfuhren: aus Sklaven im Stamme des Großkhans wurden sie die Tyrannen ihres eigenen Stammes. Sie hielten an dem Geist der tatarischen Despotie auch dann noch fest, als sie zwei Jahrhunderte später das Joch der Tataren abgeschüttelt hatten: jener Geist, der Geist der Autokratie, ist nie mehr von ihren Nachfolgern und Erben gewichen." (La Russie et l'Europe, p. 38.)

Zu den tatarischen Einflüssen kam aber noch ein anderes Element hinzu, welches den russischen Absolutismus vollendete und welches erst jenen Fanatismus der Autokratie begründete, der heute noch einen Hauptcharakterzug des russischen Volkes bildet. Wir meinen die byzan-

schen Staate, wie Rußland," sagt ein russischer Publicist, „ist die Stellung des Souverains eine solche, daß er nur ein einziges Interesse, eine einzige Sorge haben kann: das Wohl und das Glück des Volkes, zu dessen Herrn ihn Gott gemacht hat. Wenn das Wort Ludwig's XIV.: ‚Der Staat bin ich', jemals ganz verwirklicht würde, dann sicherlich in der Stellung, welche der Kaiser von Rußland gegenüber seinen Völkern einnimmt. Weil nun der Kaiser und der Staat Eins ausmachen, so würde es eine Art moralischen Selbstmordes für ihn sein, wollte er einen anderen Wunsch,

---

tinischen und schismatischen Einflüsse. Der rationalistische Absolutismus Peter's des Großen und seiner Nachfolger hat übrigens niemals ganz die alten Traditionen der patriarchalischen Freiheit zerstören können; dieselben bilden noch heute die Kraft Rußlands. „Alle Bücher," sagt de Maistre, „sind voll von Schilderungen russischen Sklaventhums und moskovitischer Despotie. Ich kann Ihnen indessen die Versicherung geben, daß nirgends der Mensch freier ist und mehr thut, was er will. Die Extreme berühren sich hier derart, daß die Willkür der Regierung zu einigen republikanischen Formen führt. Alles dieß besteht hier in einer Weise neben einander, die man nicht begreift, bis man sie leibhaft vor Augen hat. . . . Der wahre Feind Rußlands ist die Regierung, ist der Kaiser selbst, der sich von den modernen Ideen und besonders von der deutschen Philosophie hat verleiten lassen, welche das Gift Rußlands ist." (Correspondance diplomatique, t. I, p. 153.)

Wenn sich in der russischen Regierungsweise auch keine wahrhaften Garantien für die Freiheit finden, so gibt es doch wenigstens für die Ausübung der absoluten Gewalt Hindernisse. Die Autorität zeigt sich dort innerhalb einer gewohnheitsmäßigen Schranke, so oft sie sich an diejenigen wendet, welche die Autokratie mit dem religiösen Princip, als ihre Grundlage, acceptiren. Nicht so ist es in Bezug auf die Dissidenten im Reiche, vor Allem in Bezug auf die mit Rom geeinigten Katholiken. Für sie besteht eine beständige, immer erneute Verfolgung, die eher von der Regierung, als vom Souveräne ausgeht. Bekannt ist übrigens, daß die Corruption der öffentlichen Verwaltung, eine ganz gewöhnliche Erscheinung in den absoluten Staaten, eine der Wunden des russischen Regimes ist, welche die Wirksamkeit der althergebrachten Gewohnheiten bedeutend schwächt.

als den des Wohls seines Staates hegen. Hieraus schließe ich, daß, welcher Art auch die Persönlichkeit des jeweiligen Souveräns sein mag, welches auch die Ergebnisse seiner Handlungen sein mögen, und wären dieselben auch noch so unheilvoll, der Beweggrund, der sie eingegeben, konnte nur das Streben nach dem Wohle des Vaterlandes sein; denn dieses ist das einzige und ausschließlich mögliche Interesse für einen russischen Kaiser." [1]

Der Czar, welchem rechtlich die schrankenloseste Infallibilität in politischen Dingen zusteht, besitzt dieselbe thatsächlich auch in geistlichen Dingen. Peter der Große vollendete, durch die Aufhebung des Patriarchates von Moskau, die Knechtung der russischen Kirche. In Rußland war die Kirche immer schwach gegenüber der Civilgewalt, wie dieß überall zutrifft und unvermeidlich zutreffen muß, wo das Priesterthum sich nicht auf die gottgesetzte, höchste geistliche Gewalt des römischen Stuhles stützen kann. Als die Autorität der heiligen Synode, in welcher neben den Bischöfen die fürstlichen Agenten sitzen, an Stelle des Patriarchen gesetzt wurde, war die Säcularisation Rußlands vollendet. Von diesem Augenblick an „vereinigte der Czar thatsächlich auf seinem Haupte alle Gewalt, die geistliche wie die weltliche"; seine Autorität kannte fortan keine Grenzen mehr [2].

Der Geist und die Gewohnheiten des russischen Volkes machen demselben die Annahme dieser absoluten Gewalt leicht. „Dieses Volk," sagt Baron von Haxthausen, „gleicht einem Bienenstocke, für den die Königin eine natürliche und unerläßliche Nothwendigkeit ist. Ebenso wenig wie die Bienen einer Königin, können die Russen eines Czaren entbehren. Er repräsentirt sich zugleich als die Einheit, das Haupt und der Vater des Volkes. In ihm erkennt die gesammte Nation die

---

[1] Schédo-Ferroti, Études sur l'avenir de la Russie, 2. étude, p. 2.

[2] Le Rascol, Études sur les sectes religieuses en Russie, p. 10.

Einheit ihres Blutes. Es ist dieß dem Manne aus dem Volke ein ebenso natürliches Gefühl, wie das seiner eigenen Existenz. Darum kann der Czar auch niemals Unrecht haben; was er auch thun mag, in der Meinung des Volkes hat er immer Recht. Jede Abnahme oder Einschränkung der kaiserlichen Gewalt, selbst in dem gemäßigten Sinne einer Repräsentativ-Verfassung, wie etwa die der (ehemaligen) deutschen Reichstage war, gilt in Rußland als eine Absurdität, eine Chimäre." [1]

Man wird diesen Charakter und die Zustände des russischen Volkes leichter begreifen, wenn man bedenkt, daß nirgendwo in der zeitgenössischen Welt das Bewußtsein und die Gewohnheiten des patriarchalischen Lebens sich in solchem Grade erhalten haben, wie in Rußland. „Das Vaterland, das Land der Ahnen, das heilige Rußland, das brüderlich unter dem Scepter des Czaren geeinigte Volk, die Gemeinschaft der Religion, die alten und geheiligten Monumente, die Gräber der Vorväter, alles das bildet ein harmonisches Ganze, eine überaus kostbare und lebensvolle Idee, welche die Seele des Russen ausfüllt." [2] Der Sohn des heiligen Russenlandes verehrt in seinem Czaren die doppelte Majestät des Priesters und des Vaters, die sich in der patriarchalischen Gesellschaft immer in der Person ihres Hauptes vereint findet. Der Philosophismus, welcher die höheren Stände beherrscht, hat auf die Massen des Volkes gar keinen Einfluß. In ihnen leben der althergebrachte Glaube und die traditionellen Neigungen fort. Dank ihrem oft beschränkten, aber tief wurzelnden Glauben, dank ihrer kindlichen Ergebenheit gegen den Czaren, ist das russische Reich bis heute der auflösenden Einwirkung des Unglaubens und der Immoralität entgangen, deren Herrschaft unter den Großen des Landes eine vollendete und immer mehr sich ausdehnende ist.

---

[1] Haxthausen, Études sur la Russie, t. III, p. 163.

[2] Das. t. III, p. 150.

Die Fehler und Schwächen der Autokratie sind demnach in Rußland zum Theil durch die andauernde Herrschaft des christlichen Glaubens über die Sitten der Massen gemildert. Bei den Völkern des Orientes, welche dem Götzendienst und dem Islam verfallen sind, ist die aus den patriarchalischen Traditionen hervorgegangene Autokratie in einen Despotismus ohne alle Schranken umgeschlagen.

In China beruht in der Persönlichkeit des Himmelssohnes alle geistliche und bürgerliche Macht. Er ist der Vater seiner Unterthanen und übt über sie dieselbe volle discretionäre Autorität, wie der Vater über seine Kinder. Dort hat die Autokratie die ganze Gewalt der Theokratie.

In den großen Monarchien des Orientes, deren Ursprung bis in die ältesten Zeiten der Geschichte hinaufreicht, war der König immer zugleich Oberpriester und absoluter Herrscher. Als Autokrat in dem umfassendsten Sinne des Wortes, war er der Stellvertreter der Götter auf Erden. Den Göttern allein schuldete er Rechenschaft von seinen Handlungen. Die Aegypter, Meder und Perser haben niemals eine andere Regierungsweise gekannt. Bei diesen Völkern erscheinen die Könige als den Göttern fast Gleichgestellte; sie werden geehrt und angebetet, wie sie. Und doch darf man hierbei nicht vergessen, daß in diesen alten Monarchien, wie in allen auf der patriarchalischen Tradition gegründeten Regierungen, alte Gesetze, locale Gewohnheiten vorhanden waren, welche oft, wenigstens thatsächlich, die Gewalt der Fürsten weniger willkürlich und weniger drückend machten, als man auf den ersten Anblick anzunehmen versucht wäre. Die Gewalt der Sitten legte den Launen der Autorität einen wirksamen Zügel an. Immerhin aber bleiben die Sitten und Gewohnheiten eine hinfällige Schranke in allen den Ländern, in denen die Schwäche der religiösen Ueberzeugungen, die Unzulänglichkeit des religiösen Gesetzes und die Verdorbenheit der Religion selbst allen Leidenschaften das freieste Spiel gestatten.

Die Autokratie in der despotisch ausgebildetsten Form bietet uns das ottomanische Reich. In den Augen des wahren Gläubigen übt das Geschlecht Osman's die von Gott unmittelbar dem Propheten übertragene Gewalt aus. Der Sultan ist das lebende Gesetz Gottes. Es ist wahr, daß die Ulemas seinen Launen die Regeln des Koran entgegenstellen können. Aber welche Beschränkung für den Despotismus kann eine Religion bieten, in der Alles Verwirrung und Widerspruch ist? Das Sittengesetz des Islam hat stets eine solche Form, daß die Leidenschaften in der wildesten Ausartung sich noch damit vereinigen lassen[1]. Die Intervention der Ulemas, die sich in der Berufung auf ein solches Gesetz gefällt, ist, durch die ihnen vollkommen anheimgegebene Willkür der Interpretation des Gesetzes, nur noch ein Despotismus mehr. Diese so nachsichtige Religion überträgt den Sultanen die Macht einer Autorität, welche zwar im Namen Gottes spricht, die ihnen aber keine der Pflichten auferlegt, durch welche das Gesetz des wahren Gottes die Ge-

---

[1] Muir charakterisirt den Islam vom moralischen Gesichtspunkte als „ein politisch-religiöses System, das die allerengste nur immer denkbar mögliche Verbindung zwischen Geistlichem und Weltlichem, zwischen dem Guten und dem Bösen sei.“ — The life of Mahomet, t. II, p. 94.

Ein Bewunderer des Islam spricht sich über die Moral des Koran also aus: „Das mohamedanische Gesetz ist eine endlose Concession an die menschliche Schwachheit; während der christliche Rigorismus proclamirt, daß schon der Gedanke des Bösen schuldhaft wie die Handlung sei, beeilt sich der Islam, jeder Befürchtung in dieser Hinsicht zuvorzukommen. ‚Der Wunsch, eine Frau zu heirathen,‘ sagt der Koran, ‚mögt ihr ihm Ausdruck geben oder ihn in eurem Herzen verbergen, macht euch nicht zum Verbrecher vor dem Angesichte Gottes.‘ Man wird bemerken, daß der Gesetzgeber nur auf dem Wege des Rathes vorgeht, und daß seine Rathschläge sich fast ganz in die Worte kleiden: ‚Thut, was ihr wollt‘.“ La Syrie moderne, par Jul. David (Univers pittoresque), p. 177.

walt einschränkt. Daher ist in jener dem Sultan zustehenden autokratischen Gewalt im Principe Alles schlechthin erlaubt.

Das Geheimniß umgibt rings diesen Souverän; er ist auf Erden „der Schatten Gottes“. Seine Gewalt wird durch die Vezire (Lastträger) ausgeübt, auf die das ganze Gewicht der öffentlichen Angelegenheiten gelegt ist [1]. Aus den Tiefen des Serail kommen jene blutig wilden Befehle, welche bis in die Tage des Sultans Mahmud hinein das christliche Europa in Schrecken erzittern ließen. Unter der niederdrückenden Wucht dieser herz- und geistlosen, dieser maßlos brutalen Gewalt stirbt Alles hin und vergeht in sich. „Wo ein Türke den Fuß hinsetzt,“ sagt man im Oriente, „bleibt die Erde sieben Jahre unfruchtbar.“ Selbst in den Städten, besonders der Hauptstadt, verräth Alles die langsame Erstarrung des Todes. „Ueberall herrscht das düstere Schweigen der despotischen Willkür.“ [2]

Der Allgewalt der Nachfolger des Propheten gegenüber sind ausnahmslos Alle unbedingt gleich. Eine Laune des Fürsten genügt, um den Niedrigsten und nicht selten den Unwürdigsten seiner Unterthanen zu den höchsten Aemtern des Reiches zu erheben. Gegenüber der Person des Padischah hat Niemand ein Recht auf Eigenthum. In dem ganzen Umfange des Reiches gibt es rechtlich nur einen einzigen Eigenthümer, den Sultan. Nach dem Koran gehört die ganze Erde Gott, der sie dem schenkt, dem er will; und der, welcher seine Stelle auf Erden vertritt, hat auf sie ein Recht, in Kraft dessen er sich aneignet, was ihm beliebt.

Thatsächlich besitzen und gewinnen die Unterthanen Eigen-

---

[1] De Hammer, Histoire de l’empire ottoman (trad. par Hellert), t. III, p. 305.

[2] De Beaujour, Voyage militaire dans l’empire ottoman, t. I, p. 262.

thum nur durch die Concessionen des Souveräns [1]. Auch hier trifft man wiederum einen jener Züge, welche allen Autokratien, die aus dem patriarchalischen Regime sich herleiten, eigen sind. Was indeß gerecht und im Anfange naturgemäß war, wird unter dem Regime des autokratischen Absolutismus ungerecht und tyrannisch. Im Leben des Stammes ist das dem Haupte zustehende Verfügungsrecht über das Vermögen ein Princip der natürlichen Verwaltung. In dem Leben der der Autokratie überlieferten, mehr entwickelten Gesellschaften wird es ein Princip der Knechtung und des Raubes.

Europa hat aufgehört, sich vor dem thierischen und wilden Despotismus der Anhänger des Korans zu fürchten, aber es hat nie aufgehört, denselben zu verwünschen. Der Absolutismus des Orientes ist ihm tief innerlich antipathisch. Europa ist durchaus unfähig, den Czar und den Sultan auf eine und dieselbe Stufe zu stellen. Zwischen allem auch noch so sehr entstellten Christenthume und dem Islam gähnt ein unausfüllbarer Abgrund. Aber Europa hört oft die Stimme der Kirche, welche gegen den moskowitischen Despotismus die Freiheit des katholischen Gewissens vertheidigt; Europa ist wesentlich, seinen Neigungen und Ideen nach, noch katholischer, als es selbst glaubt. Das katholische Bewußtsein ist der letzte, unbesiegbare Gegner aller Tyrannei. Man wird ihm niemals das Gesetz jener Autokratie aufzwingen können, vor der es weder ein sociales noch ein individuelles Recht mehr

---

[1] v. Hammer (Histoire de l'empire ottoman, t. VI, p. 268) zeigt, wie dieß Princip bei seiner Anwendung sich modificirt.

Dasselbe ist auch mit der absoluten Autorität der Regierungsgewalt der Sultane der Fall. Die locale und communale Autonomie, welche mit den patriarchalischen Traditionen zusammenhängt, beschränkt thatsächlich diese Autorität so sehr, daß die Centralverwaltung sich in den Provinzen sehr wenig fühlbar macht. Unglücklicherweise ist die locale Autorität des Paschas bisweilen ebenso tyrannisch, wie die des Sultans und seiner Vezire. Vgl. Blanqui, La Turquie d'Europe, p. 26, 33.

gibt, weil ihre Allgewalt kein einziges Mittel mehr übrig läßt, gegen sie die Freiheit der Seelen zu vertheidigen [1].

In dem Maße, wie in den modernen Gesellschaften der katholische Glaube und die Sitten sich schwächen und abnehmen, sieht man die Wiedergeburt und das Wachsthum des Absolutismus. Freilich kann dieß nicht mehr der Absolutismus des Heidenthums oder des Islam sein; bevor dieser Absolutismus auf's Neue seine Herrschaft in der europäischen Gesellschaft aufrichten könnte, müßte alle christliche Tugend todt sein. Auch der aristokratische Absolutismus Rußlands kann es nicht sein, denn unser öffentliches Leben hat im Mittelalter zu tief katholisches, d. h. freiheitliches Gepräge erhalten, als daß es jemals noch sich unter eine Autokratie beugen könne und werde. Wo immer sich die Absichten der persönlichen Gewalt kund thun, werden dieselben gewöhnlich in einer Weise durch die Sitten und die alten Einrichtungen bekämpft und gezügelt, daß ihr Spiel nur zur Hälfte gelingen, niemals aber Zeit genug finden kann, um vollauf von der Gesellschaft Besitz zu ergreifen.

Die deutschen Kaiser lassen sich bereits zu Anfang des eilften Jahrhunderts in den erbitterten Kampf gegen den heiligen Stuhl ein, nur in der Absicht, um die Hindernisse zu beseitigen, welche die Autorität der Kirche allerorts ihrer

---

[1] Der heilige Thomas von Aquin verwirft mit aller Entschiedenheit das Princip einer despotischen Regierungsweise, als ein offenbar ungerechtes. Er sagt: „Nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a iure disceditur, nec formari quicquam potest, quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine. Nec solum in corporibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit: quia qui plus praeesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praeiudicium esse: tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est.“ — De regimine principum, lib. I, c. 8.

paganistischen Autokratie entgegenstellte. Die Legisten des deutschen Reiches berufen sich stets auf die Principien des heidnischen Absolutismus. Sie wollen, daß im Reiche nur Ein Gesetz herrsche: der Wille des Kaisers. Der Kaiser ist ihnen das lebendige Gesetz. Er hat die Macht, alle Welt durch seine Decrete zu binden, Völker wie Könige, während er selbst nicht gebunden ist. Unter diesem Gesetze sind alle Rechte nur noch ein Gegenstand der kaiserlichen Concession, und es gibt keine Freiheit mehr, als die, welche der kaiserliche Wille den Königen und den Völkern aufzudrängen beliebt [1].

In Frankreich beginnt die Reihe der Könige, welche nach der autokratischen Machtfülle streben und die Rechte der Kirche in der gleichen Absicht bestreiten, um über das Volk eine Herrschaft ohne jede Controle zu erhalten, mit Philipp dem Schönen. Ebenso verschlagen, wie in unbeugsamem Stolze

---

[1] Baronius erwähnt gelegentlich des Streites zwischen Kaiserthum und Priesterthum, zu Anfang des eilften Jahrhunderts, die Definition eines zeitgenössischen Schriftstellers, Gottfried's von Viterbo, über die Ansprüche des Kaisers. „Dieser unter den Schriftstellern seiner Zeit gefeierte Mann," sagt Baronius, „bringt mit historischer Treue die von beiden Seiten für ihr Verhalten angeführten Gründe, ohne daß er seiner poetischen Form irgend etwas von der Phantasie des Dichters beigemischt hatte."

Die Worte des Gottfried von Viterbo sind:

„Caesar lex viva stat regibus imperativa,
Legeque sub viva sunt omnia iura dativa,
Lex ea castigat, solvit et ipsa ligat.
Conditor est legis, neque debet lege teneri,
Sed sibi complacuit sub lege libenter haberi,
Quidquid ei placuit iuris ad instar erit."

Vgl. Annal. eccles. a. a. 1111, nr. 19.

Man findet hier genau die Lehren, selbst die Ausdrücke wieder, welche die römischen Legisten also formulirten: „Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote quum rege legia, quae de imperio lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat." — Vgl. Ulp., fr. 1, D. I, 4.

befangen, erreicht er es, zunächst in seiner Hand die ganze legislative Macht des Königreiches zu vereinigen, dann dieselbe mit Hülfe eines Staatsrathes, den er aus seinen Vertrauten zusammengesetzt, auch geltend zu machen [1]. Unter seiner Hand werden die Versammlungen der Generalstaaten, welche ihrer historischen Bildung nach eine Einrichtung zum Schutze der Freiheit sein mußten, ein Werkzeug der Unterdrückung. „Man muß anerkennen," sagt Boutaric, „daß der Antheil, den die Generalstaaten an der Regierung unter Philipp dem Schönen nahmen, illusorisch war. Sie wurden nur zusammenberufen, um dem Königthume eine moralische Stütze gegen die Ansprüche Roms auf die zeitliche Suprematie zu geben. Sie besaßen keinerlei Recht der Initiative mehr, keinerlei Freiheit. Die Deputirten des dritten Standes traten, schon nach dem Wortlaute der Einberufungsbriefe des Königs und ihres Mandates, nur zusammen, um die Befehle des Königs entgegenzunehmen." [2] Die drei großen Ordnungen des Staatslebens verleitet er zur Mitschuld seiner Empörung gegen den heiligen Stuhl und beutet ihre Beihülfe aus, um seine Erpressungen an dem Volke zu verdecken und zu steigern [3].

Dareste entwirft von den absolutistischen Maßregeln Phi-

---

[1] „Die Ausdehnung der legislativen Gewalt von Seiten des Königthums wurde sehr durch die Verbreitung der römischen Rechtsprincipien im Norden und Süden Frankreichs erleichtert. Auf der Rechtsschule zu Orleans, wo man die Digesten in der Volkssprache erklärte, erlernten die Studenten folgende Maxime, welche sie von dort an die Höfe der Herrn brachten: ‚Was dem Fürsten gefällt, hat Gesetzeskraft, geradeso als ob das Volk seine ganze Macht und seinen Befehl dem Gesetze gäbe, welches der König sendet.' Das ist der Ursprung der sprüchwörtlichen Redeweise: Que veut le roi, si veut la loi." — Vgl. Boutaric, La France sous Philippe le Bel, p. 17.

[2] Das. p. 41.

[3] Vgl. Henri Martin, Histoire de France, t. IV, p. 260 (édit. de 1864).

lipp's gegen alle Klassen der Nation folgendes Bild: „Der König reservirte sich das Recht, allen Kaufleuten, welche ihre Producte außerhalb Frankreichs absetzen wollten, die Autorisation dazu für eine gewisse Geldsumme zu verkaufen; er speculirte mit der Münzfabrication, indem er ohne Bedenken und ohne Unterlaß den Metallwerth des Geldes änderte; er setzte auf allen möglichen Wegen die Beschränkung der administrativen Unabhängigkeit durch, deren die Städte, auf Grund ihrer Charten und Privilegien, sich erfreuten; er wagte den Versuch, die (gesammte) Kirche dadurch abhängiger von sich zu machen, daß er den Päpsten die Residenz zu Avignon aufnöthigte; selbst die Universitäten, welche einen Theil der Kirche ausmachten, werden der Action der königlichen Regierung unterworfen." [1] Man hat mit Recht von seiner Regierung, unter welcher die absolutistischen Doctrinen der Legisten eine so große Ausdehnung und Herrschaft gewonnen, sagen können, daß sie „die härteste und drückendste gewesen, welche bis dahin jemals auf Frankreich gelastet." [2] Augustin Thierry bemerkt: „Für die privilegirten Klassen war sie eine Regierung des Raubes und der peinlichsten Körperstrafen, für alle, welche nicht von Adel waren, die nie erleichterte Last einer zügellos willkürlichen Verwaltung, die mehr Heimtücke, als Stärke besaß, die nur von gelegentlichen Auskunftsmitteln und Erpressungen lebte, die viel kostete und dem Lande Nichts einbrachte." [3]

Nachdem einmal Philipp das Werk der absolutistischen Unterdrückung und Ausbeutung der socialen Kräfte durch das Königthum begonnen, gab es keinen Stillstand mehr. Mit der Hintansetzung der katholischen Gesinnung verlor das französische Königthum bald den Sinn für jede wahre und ge-

---

[1] Vgl. Histoire de l'administration en France, t. I, p. 14—16.

[2] Boutaric a. a. O. p. 41.

[3] Vgl. Histoire du tiers-état, p. 29.

funde, königliche Politik. Was Frankreich im dreizehnten Jahrhunderte an allgemeiner staatlicher Ordnung und an localer Freiheit besaß, verdankte es vornehmlich Ludwig dem Dicken und Ludwig dem Heiligen. Wäre das Königthum den katholischen Gesinnungen der Gerechtigkeit und der Liebe treu geblieben, wie sie in diesen Fürsten lebten, Niemand hätte sagen können, wo die sittliche und materielle Größe des schönsten Königreiches der Welt in ihrem mächtigen Aufschwunge wäre stehen geblieben.

Unter der Leitung, Festigung und Zügelung durch die Autorität des heiligen Stuhles hätte das französische Königthum dem Lande jenes gerechte Maß von Freiheit und Autorität verliehen, welche mit seinem Genie und seiner providenziellen Sendung im Einklange stehen. Wären alle Könige Frankreichs von der gewissenhaften Achtung des heiligen Ludwig für die individuellen und collectiven Rechte ihrer Unterthanen beseelt gewesen, alle Elemente des nationalen Lebens würden sich stufenweise entwickelt, concentrirt und harmonisirt haben, ohne dabei irgend etwas von der ihnen eigenen Energie zu verlieren [1]. Was wäre mit einer solchen Organisation einem Volke unmöglich gewesen, bei dem bereits gegen Ende des Mittelalters die Macht der individuellen Initiative sich so vollkommen mit dem Geiste der politischen Einheit und der moralischen Disciplin geeint hatte?

Das Königthum ließ sich durch Politiker aus der Schule des antiken Cäsarismus immer weiter in die Irre führen. Da es zudem verpflichtet blieb, die Insubordination eines Adels zu besiegen, von dem der größte Theil, inmitten der

[1] „Während der heilige Ludwig die königliche Macht und ihre Intervention immer mehr ausgedehnt hatte, unter gewissenhafter Achtung und Stärkung und Mehrung der Garantien des Volkes, kannte Philipp der Schöne keine andere Intervention, als die der Willkür und Tyrannei." — Dareste, Histoire de l'administration en France, t. I, p. 12.

Corruption des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts, allen Sinn für die ihm, durch seine öffentliche Stellung, auferlegten socialen Pflichten verloren hatte, gerieth es immer mehr in die Bahnen einer Centralisation ohne Maß. Es wäre indeß unrecht, auf die Könige allein die Verantwortung für diese unselige Politik zu werfen. Dieselbe war zum guten Theile nur das Resultat des Verfalles, der die ganze Nation ergriffen hatte, und der sich vorzüglich in den Lastern und und Fehlern der höheren Stände offenbarte.

Ludwig XI., Franz I., Heinrich IV. arbeiteten insgesammt, wenn auch nach verschiedenartigem Plane, an dem einen Werke, die absolute Herrschaft des Königthums zu befestigen [1]. Unter Ludwig XIII. überstürzen sich schon die Verwickelungen. „Die vier ersten Jahre der Regentschaft waren wie ver-

---

[1] Im Jahre 1546 constatirt Marino Cavalli, der venetianische Gesandte beim Pariser Hofe, die Fortschritte des Absolutismus in Frankreich, wie folgt:

„Die Franzosen, welche sich vielleicht wenig berufen und geschaffen fühlen, sich selbst zu regieren, haben ihre Freiheit und ihren Willen gänzlich in die Hände ihres Königs abgegeben. Es reicht vollständig hin, daß der Letztere sage: ‚Ich verlange diese oder jene Summen, ich befehle, ich stimme zu;‘ und die Nation zeigt sich zur Ausführung dieses Willens ebenso schnell bereit, als ob sie selbst aus eigenem Antriebe die Entscheidung dazu gegeben hätte. Die Sache ist nachgerade schon so weit gekommen, daß die wenigen Franzosen, welche etwas klarer sehen, geradezu sagen: ‚Unsere Könige nannten sich ehedem reges Francorum; gegenwärtig kann man sie nicht mehr Könige über Freie, sondern nur noch Könige von Sklaven (reges servorum) nennen.‘ Man zahlt dem Könige, was er will, und alles Uebrigbleibende steht nach wie vor immer noch zu seiner beliebigen Verfügung. Es war Karl VII., der diesem Gehorsam zuerst eine schwere Last aufbürdete, nachdem er das Land von den Engländern befreit hatte; dann Ludwig XI., dann Karl VIII., nach der Eroberung des Königreiches Neapel. Auch Ludwig XII. hatte seinen Antheil daran; aber der gegenwärtige König (Franz I.) darf sich rühmen, alle Anderen weit übertroffen zu haben.“ — Relations des ambassadeurs vénétiens, a. a. O. t. I, p. 273.

schlungen in dem Strudel der unaufhaltsam Alles fortreißenden Bewegung, welche der Cardinal de Richelieu der königlichen Autorität verliehen hatte." [1] Es folgten noch in gleicher Richtung die absolutistischen Großthaten der Regierung Ludwig XIV., und dann bricht die Schmach und der unermeßliche Jammer des achtzehnten Jahrhunderts herein.

Es gibt heute noch Publicisten, die ihrer Gesinnung nach conservativ sein wollen und doch, von dem revolutionären Geiste angesteckt, die französischen Könige für ihre straffe Centralisation beloben. Der demokratische Cäsarismus, wie ihn das Jahr 1789 in's Leben gerufen, zeugt dafür, wie viel politische Wahrheit bei ihnen zu suchen ist.

Ludwig XIV. ist in seiner Größe und in seiner Schwachheit, in seinem kirchlichen, aber des Glaubensgeistes ganz entbehrenden Christenthume immerhin noch ein edlerer Typus des königlichen Absolutismus unter den modernen Völkern. Aber welchen Glanz man auch in überschwänglichem Maße über den Absolutismus in der Person dieses Monarchen ausgegossen, den seine Zeitgenossen den großen König nannten, der Absolutismus bleibt, was er ist.

Es ist wahr, nie war ein Mensch von Natur aus mehr ein König, als er. „Seine Haltung, sein Wuchs, seine natürliche Anmuth, seine Schönheit, der Ausdruck einer Hoheit, welche der Schönheit ebenbürtig war, Alles bis auf den Ton seiner Stimme und die angeborene majestätische Anmuth und Grazie seiner ganzen Persönlichkeit, machten ihn unter seines Gleichen hervorragend, bis zu seinem Tode." [2] Dieser König, der weiß, daß er geboren ist, um zu befehlen, ist von einem wahren Abscheu gegen alle Einrichtungen beseelt, die bestimmt sind, die Gewalt der Fürsten zu beschränken. Er kennt nur

---

[1] Mémoires du cardinal de Retz, t. I, p. 179 (Collection Petitot).

[2] Mémoires de Saint-Simon.

ihre schlimmen Seiten; die Intervention der Unterthanen in die Regierung erscheint ihm als eine Erniedrigung, welche ein König, der wahrhaft König ist, nie annehmen darf. Er spricht von ihr wie von einer Abdankung seiner Autorität, die ihm ebenso sehr durch die Pflicht, wie durch die Ehre verboten sei. „Es ist gewiß,“ sagt er, „daß dieses Abhängigkeitsverhältniß, welches den Souverän in die Nothwendigkeit versetzt, von seinen Völkern das Gesetz anzunehmen, der Gipfel alles Unglücks ist, welches einen Mann von unserer Stellung befallen kann. Je mehr ihr dem Volke bewilligt, desto mehr verlangt es. Von so vielen Personen, welche die großen Körperschaften (des versammelten Volkes) bilden, sind gerade die weniger Einsichtsvollen immer diejenigen, welche sich am meisten herausnehmen. Die beständige Nothwendigkeit, uns gegen ihre Anfälle zu vertheidigen, macht uns allein viel mehr Sorge, als alle anderen Interessen unserer Krone. Deßhalb kann ein Fürst, welcher seinen Völkern andauernde Ruhe zurücklassen und seine Würde unangetastet bewahren und seinen Nachfolgern überliefern will, nicht sorgsam genug diese tumultuarische Vermessenheit unterdrücken.“ [1]

Jedes Schwanken im Gehorsam, jeder Versuch, die königlichen Befehle zu prüfen und zu kritisiren, ist in den Augen Ludwig's XIV. eine Revolte. „Der, welcher den Menschen Könige gab, hat gewollt, daß man sie als seine Statthalter achte, indem er sich allein das Recht vorbehielt, ihr Verhalten zu prüfen. Es ist sein Wille, daß jeder, der als Unterthan geboren wird, ihm unterschiedslos gehorche.“ [2] Es ist wahr, daß Ludwig XIV. zu gleicher Zeit auf den durch Gott den Königen auferlegten Pflichten besteht und auf der Nothwendigkeit, in der sie sich befinden, immer das göttliche Gesetz zu achten, damit ihre Unterthanen im Stande sind, „sie als die

---

[1] Mémoires de Louis XIV., t. II, p. 6 (édit. Dreyss).

[2] Das. t. II, p. 285.

lebendigen Ebenbilder dessen anzuerkennen, welcher ebenso allheilig, wie allmächtig ist." In diesen Worten spricht sich indessen eine Idee vom göttlichen Rechte aus, nicht, wie die Kirche dasselbe versteht, sondern wie die Legisten dasselbe postuliren, um aus ihm eine stets bereite Waffe gegen die Kirche zu machen. Das göttliche Recht, auf welches die absoluten Könige sich berufen, ist das Recht, in dieser Welt Alles ohne Controle thun zu dürfen, nicht allein mit Bezug auf die Menschen, sondern auch mit Bezug auf Gott selbst. Man weiß, welchen Gebrauch Ludwig XIV. von diesem Rechte in seinem privaten und in seinem öffentlichen Leben gemacht hat.

Trotz dieser Anschauungen entbehrte der große König keineswegs solcher Eigenschaften des Geistes und Charakters, welche ihn vor aller Verblendung hinsichtlich seiner Macht hätten bewahren können. Man findet in seinen Memoiren folgendes wahrhaft königliche Wort: „Wenn man alles kann, was man will, ist es nicht leicht, nur das zu wollen, was man soll." [1] Hier spricht sich die Gesinnung des Christen aus, der seine Pflichten und seine Schwachheit kennt. Der Kern der königlichen und christlichen Tugenden, der in ihm war, trat zur Zeit seines Mißgeschickes zu Tage. „Wenige Menschen," sagt Saint-Simon, „wären für jenen Starkmuth, für jene Festigkeit der Seele, jenen äußeren Gleichmuth, jene Sorge, die immer sich gleich blieb und die, so lange sie konnte, fest das Steuer in der Hand hielt, für jene Hoffnung wider alle Hoffnung, die sich auf Muth und Weisheit und nicht auf Verblendung gründet, für jenes äußere Verhalten desselben Königs in allen Dingen, gleich fähig gewesen. Dieß Alles hätte ihm den Namen des Großen verdienen können, der ihm in so früher Zeit geworden war. Dieß gewann ihm die Bewunderung von ganz Europa, mit der Bewunderung aller derjenigen aus der Mitte seiner Unterthanen, welche

[1] Mémoires a. a. O. t. II, p. 126.

Zeugen davon waren, und gewann ihm auch schließlich die Herzen Vieler wieder, welche ihm eine so lange und so harte Regierung entfremdet hatte. Er wußte sich im Stillen unter die schwere Hand Gottes zu erniedrigen, sein Erbarmen anzurufen, ohne in den Augen der Menschen seine Person und seine Krone zu erniedrigen. Er rührte diese Menschen im Gegentheile durch die Gesinnung seiner königlichen Hochherzigkeit. Glücklich, so oft er den anbetete, dessen starke Hand ihn schlug, ertrug er alle Unglücksschläge mit einer Würde, welche seine Ergebung zu einer erhabenen und ehrenvollen machten, indem er die Augen auf das hinrichtete, was noch zu retten und wieder gut zu machen war, und was alle Anderen härter, als ihn selbst traf. Welche überraschende Mischung des Lichtes mit der dichtesten Finsterniß!" [1]

Es ist nur zu wahr, daß Ludwig XIV., welcher bis zuletzt darauf beharrte, die Sprößlinge seiner ehebrecherischen Liebschaften zu legitimiren, niemals dazu gekommen ist, mit jener Selbstvergötterung und Selbstanbetung vollständig zu brechen, in der sich jene Fürsten am liebsten gefallen, welche am meisten sich auf das göttliche Recht berufen. Wie konnte ein Mann, dem die Kirche so eindringlich die Lehre der Hochachtung und des Gehorsams, den er Gott schuldete, vorgehalten hatte, während seiner langen Regierung zu so vielen Handlungen der offenen Auflehnung gegen das Gesetz Gottes und gegen die Kirche sich hinreißen lassen?

Saint-Simon sagt es uns mit jener eindringlichen, bisweilen befremdenden Energie des Ausdrucks, die ihm eigen ist, indem er zugleich auf die eigentliche und tiefste Quelle des Absolutismus hinweist, nämlich auf jenen Stolz bei den Fürsten, die sich Gott gleich stellen wollen, und auf jene Selbstüberhebung bei den Völkern, die in ihren Königen oder Kaisern nur sich selbst anbeten und die dem Dünkel verfallen

---

[1] Mémoires de Saint-Simon, ch. CDXVI.

sind, sich selbst dadurch groß zu machen, daß sie das Joch eines Menschen dem Gottes vorziehen. „Mit wie großem Rechte muß man unter Thränen über die schreckliche Erziehung klagen, die einzig darauf gerichtet war, den Geist und das Herz in diesem Fürsten zu tödten. Man muß klagen über das verdammenswerthe Gift der raffinirtesten Schmeichelei, welches ihn, in der Mitte der ihn umgebenden Christen, als einen Gott hinstellte, über die grausame Politik seiner Minister, die ihn umgarnte, und die selbst, um ihrer Größe, ihrer Macht, ihres Vermögens willen, ihn von seiner Größe, von seiner Autorität und seinem Ruhme so trunken machten, daß sie in ihm, wenn nicht alle Güte und Billigkeit erstickten und vernichteten, wenigstens die Sehnsucht nach der Erkenntniß der Wahrheit, die Gott auch in sein Herz gelegt, fast ganz überwucherten, und ihn nie und nimmer dazu kommen ließen, irgend einen Gebrauch von diesen Tugenden zu machen. Aus diesen unlauteren und pestartigen Quellen stieg in ihm ein solcher Hochmuth auf, daß, ohne die Furcht vor dem Teufel, welche ihm Gott, selbst in seinen allergrößten Unordnungen, noch ließ, er sich nicht nur hätte anbeten lassen, sondern auch Anbeter genug gefunden haben würde.“ [1]

Obwohl Ludwig XIV. sich oft in der Auflehnung gegen die Kirche befand, und obwohl dieser Geist der offenen Empörung ihn bisweilen bis zur Beschimpfung des obersten Hirten der Kirche trieb, blieb er doch im Grunde, durch seine gläubige Gesinnung, immer katholisch. Welche Illusionen er sich auch über die Ausdehnung seiner Königsgewalt machte, er hatte es von Kindheit auf gelernt und er konnte es auch in dem größten Rausche seiner Allgewalt niemals vergessen, daß es in dieser Welt noch eine geistliche Autorität gab, welche im Namen Gottes sprach. Die Stimme dieser Autorität, welche die Rechte Gottes und die Freiheiten des christlichen

---

[1] Mémoires de Saint-Simon, ch. CDVI.

Gewissens vertheidigte, besiegte alle Hindernisse und drang immer noch bis zum Geiste und Herzen des Königs durch. Wäre Ludwig XIV. Protestant gewesen, sein Absolutismus würde sich unter den Umständen, unter denen er ihn ausüben konnte und ausübte, zum scheußlichsten Despotismus gestaltet haben.

Selbst Gneist findet, wie sehr in England die Vermischung des Geistlichen mit dem Weltlichen unter den Tudors die Ausdehnung der absoluten Gewalt begünstigt hatte. „Die Krone hatte durch die Reformation eine ganz neue, selbstständige Stellung gewonnen; ihre Doppelstellung als Erbin der Kirche hatte die Bedeutung der Prärogative geändert. Im Bereich der Kirche herrscht der König als absoluter Herr mit seinem Beamtenstaat; im Bereich der Weltlichkeit dagegen nur als formelle Autorität mit beschließenden Parlamenten und selbstständigen Communitates. Beide Systeme standen noch unvermittelt neben einander. Eine Macht aber, welche in dem bisher höheren Kreise der Kirche uneingeschränkt herrschte, hatte das natürliche Bestreben, auch in dem niederen Kreise der Gesetzgebung und der Verwaltung nicht ferner an die Beschlüsse von Lords und Gemeinen gebunden zu sein. Wie jede Staatsverfassung die Tendenz einheitlicher Gestaltung in sich trägt, so hatte das Königthum damit die unabweisbare Tendenz erhalten, den ganzen Staat zu einer einseitigen Verwaltungsordnung nach dem Muster der Kirche umzubilden (Absolutismus)." [1]

„Unter Heinrich VIII. decretirten, nach dem Zeugnisse eines der neueren Historiker der englischen Verfassung, das Parlament, die Richter, die Juries, die kirchlichen Gerichte alles das, was den Launen dieses Despoten gefiel." [2] Das

---

[1] Vgl. das englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht, a. a. O. S. 210 u. 211.

[2] Freeman, The growth of the English Constitution, p. 99.

Parlament war damals nichts mehr, als ein feiles Instrument der Knechtung. Die Proclamationen des Geheimrathes hatten dieselbe Kraft, wie die Gesetze; wer ihnen sich widersetzte, fand in der Sternkammer eine Justiz, welche ganz geneigt war, alle Berufungen auf die alten Freiheiten höchst theuer bezahlen zu lassen. Schon zu den Zeiten Elisabeth's hatte man hierfür eine vollständige Staatstheorie ausgedacht. „Außer den gewöhnlichen Prärogativen der englischen Krone, denen man legale Grenzen zuerkannte, besaß die Königin eine Art souveräner Superiorität, welche man ihre absolute Gewalt nannte: ein Ausfluß, sagte man, aus der abstracten Natur aller Souveränetät, die aus der ersten aller Pflichten der Krone, nämlich der Pflicht, die Zerstörung des Staates zu hindern, ganz von selbst sich ergebe.“ [1] Also immer wieder jener alte Grundsatz des römischen Despotismus: Salus populi suprema lex esto.

In Jakob I., dem königlichen Theologen, war dieser reformatorische Absolutismus so weit entwickelt, daß er eine auf das göttliche Recht sich stützende Formel des Absolutismus erfinden und aufstellen konnte. Nach seiner Theologie schuldet man dem Könige, welcher das treue Bild der Gottheit ist, passiven Gehorsam. „Obwohl ein guter König alle seine Handlungen nach dem Gesetze regeln soll, so ist er doch an dasselbe nicht gebunden. Vielmehr handelt er so nach seinem eigenen Willen, und um seinen Unterthanen ein gutes Beispiel zu geben.“ Im Uebrigen stellt Jakob I. als Princip auf, daß die Autorität des Königs der Gottes gleich gerechnet werden soll: „Es ist doch nichts weiter, als Atheismus und Blasphemie, wenn man über das streiten will, was Gott thun kann. Die guten Christen begnügen sich mit seinem, in seinem Worte geoffenbarten Willen; so ist es auch eine Anmaßung und eine große Verachtung von Seiten eines

---

[1] Hallam, Histoire constitutionnelle d'Angleterre, t. I, p. 436.

Unterthanen, das zu discutiren, was ein König thun kann oder zu behaupten, daß ein König dieß oder jenes nicht thun dürfe.“ [1] Man darf in diesem Grundsatze nicht bloß die Phantasie eines königlichen Theologen sehen; er ist ein politisches Princip, eine in den politischen Geschäften zur Anwendung gelangte Verhaltungsregel. Die Legisten der Krone wenden dieselbe auf die legale Ordnung Englands an und bemühen sich, die Theorie durch Rechtsunterscheidungen zu erläutern. Als Beispiel mögen die Ansichten zweier bedeutender englischer Richter, des Baron Fleming und des Baron Clarke, dienen: „Die Gewalt des Königs ist eine doppelte, eine gewöhnliche und eine absolute; diese beiden Gewalten haben verschiedene Gesetze und verschiedene Zwecke. Die gewöhnliche Gewalt regelt die Angelegenheiten der Einzelnen; sie wird in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge ausgeübt und heißt ‚gemeines Gesetz‘; sie kann im Wesen, ohne die Mitwirkung des Parlamentes, nicht geändert werden. Die absolute Gewalt des Königs beschäftigt sich nicht mit den besonderen Interessen, sondern mit der allgemeinen Sicherheit; sie wird von den Normen des gemeinen Rechtes nicht geleitet; sie heißt recht eigentlich ‚Politik und Regierung‘; sie ändert sich nach seiner Weisheit, im Hinblick auf das öffentliche Wohl; und alles, was im Hinblick auf dieses geschehen ist, ist legal geschehen.“ [2]

Ein englischer Publicist, der zur Zeit Karl's I. als Vertheidiger des Königthums aufgetreten, hat über diese absolutistischen Theorien das letzte Wort gesprochen. Er sagte: „Jeder Mensch ist verpflichtet, dem Befehle des Königs gegen das (menschliche) Gesetz, und selbst, in gewissen Fällen, gegen die göttlichen Gesetze zu gehorchen.“ [3]

---

[1] Hallam, Histoire constitutionnelle, t. II, p. 23 u. 72.

[2] Bei Hallam, a. a. O. t. II, p. 52.

[3] Filmer, bei Hallam a. a. O. t. IV, p. 104.

Die Anhänger des Absolutismus wollen seinen Ursprung und seine Rechtfertigung in dem patriarchalischen Rechte finden. Wir haben

Das ist das letztentscheidende Merkmal aller absolutistischen Doctrin. An diesem Grundsatz kann man die Tiefe des Abgrundes jener Knechtschaft abmessen, in den die Völker gestoßen werden, so oft sie in ihr öffentliches Recht den Satz aufnehmen, daß die Kirche über die Könige keinerlei Autorität habe.

2. Der Cäsarismus.

Seit fast zweitausend Jahren regt das Andenken an die römischen Cäsaren die Welt auf und nimmt dieselbe für sich gefangen. So sehr auch die Furcht vor dem Despotismus, der so schwer auf der antiken Gesellschaft gelastet, noch fortlebt, die Menschen fühlen sich wie angezogen, wie berauscht von der unvergleichlichen Machtfülle und Größe der kaiserlichen Herrlichkeit. Das Kaiserthum ist die erstaunenswertheste That, welche der Mensch aus eigener Kraft allein je hat

---

bereits gesehen, wie die russische Autokratie sich auf die patriarchalische Tradition beruft. Aber dort mildert, da eine wahrhaft starke Tradition vorhanden ist und die Sitten das Gepräge der patriarchalischen Zeiten sich bewahrt haben, das wirklich noch patriarchalische Princip die Autorität, die in dem Souveräne principiell, ohne irgend eine legale Schranke, beruht. In den Ländern, wo die Sitten nichts Patriarchalisches mehr an sich haben, dient diese Verwirrung zwischen der häuslichen und der öffentlichen Gewalt nur als Deckmantel zur Rechtfertigung jeder Willkür der Gewalt.

Nach Filmer entsteht jede legitime Autorität aus dem Rechte der Primogenitur, da der erste Erbe König nach göttlichem Rechte ist und in seiner Souveränetät ebenso wenig beschränkt, wie seines Rechtes beraubt werden kann. „Da die königliche Gewalt durch das Gesetz Gottes existirt, gibt es keine geringere Macht, die sie beschränken kann. Der Familienvater regiert ohne ein anderes Gesetz, als seinen eigenen Willen, nicht durch die Gesetze seiner Söhne und Diener. Was das Gesetz vorschreibt, gleicht in dieser Hinsicht dem Rathe, welchen der König den ihm dienenden Beamten gibt; kein Mensch kann behaupten, daß dieser Rath ein Gesetz für den König sei.“ — Bei Hallam a. a. O. t. IV, p. 104.

vollführen können. Daher die Bewunderung von dem Werke seiner Hände, von der er nicht lassen will, so sehr dasselbe ihm auch Furcht einflößt. Bei dem Namen ‚Cäsar‘ fühlen die Völker in sich die Instincte jenes Stolzes sich regen, der die Souveränetät Gottes über die menschlichen Dinge als lästig und hinderlich abwirft. Das Wort Cäsar schließt den Begriff einer gewissen äußeren Ordnung in sich, in deren Schutz der Mensch jenes bestimmte Maß materieller Kraft zu finden wähnt, die für sein Wohlbefinden nothwendig ist, die aber durch die freie Unterwerfung unter das göttliche Gesetz zu erwerben, ihm mißfällt.

Wenn die Souveränetät nicht höher hinaufreicht, als diese Welt, wenn sie ihren letzten Grund in der natürlichen Freiheit der Individuen, welche die Gesellschaft bilden, finden soll, so beruht alles Recht ebenso wie alle Gewalt einzig im Volke; alsdann will die Gewalt darum schon das Recht sein. Und sie ist es in der That, denn unter dieser Voraussetzung ist Niemand im Stande, der Freiheit Aller eine andere Bedeutung beizulegen, als die, welche sich aus der Collectivsumme aller individuellen Willen zusammen ergibt. Alsdann entscheidet und herrscht die Zahl über das Recht; die Zahl aber ist die Gewalt. Das Volk ist die entscheidende Zahl; es kann darum alles, was es will. Der Mann nun, in dessen Hände das Volk abgedankt hat, weil er es verstanden, den Massen den Glauben beizubringen, daß er in sich alle ihre Ideen, alle ihre Neigungen und Pläne vereinige, kurz, daß er der geborene Vertheidiger seiner Interessen sei, dieser Mann ist der Cäsar.

Cäsar ist der allgemeine Wille. Wie er in seiner Person alles Recht und alle Gewalt der Gesellschaft vereinigt, so vermag er Alles über Alle und über Alles. Er ist legal der Gebieter, der Despot des Staates.

Dem Despotismus des Cäsar leiht die Quelle, aus der er stammt, einen ganz besonderen, ihm allein eigenen Charakter.

Die Autokratie leitet ihr Recht keineswegs vom Volke ab; sie drängt sich ihm in Kraft eines anderen Rechtes auf, welches sie von oben erhalten haben will. Für die Cäsaren aber kommt die Gewalt von unten, d. h. von Allen; die Autokratie des Volkes macht hier den Cäsar zum Souveräne. Er herrscht über Alle genau so, wie ein Jeder in der Masse über sich selbst herrscht. Jedermann findet in dem Cäsar sein anderes Ich; indem er ihm gehorcht, glaubt er nur seinen Willen zu thun. Daher die ganz unberechenbare Macht des Cäsarismus; daher aber auch die unglaubliche Hinfälligkeit der Herrschaft der Cäsaren, welche plötzlich verschwinden, sobald die Volksbewegung, die sie erhoben hat, eine andere Wendung nimmt.

Unter der Herrschaft des Paganismus kannte und sah man in der Welt Nichts, als den Menschen und die menschliche Vernunft. Der Mensch betete sich selbst in den Göttern an, die seine Hände gebildet hatten. Von dem zukünftigen Leben hatte der Heide nur einen ganz dunkeln, instinctiv-verworrenen Begriff; seine Verheißungen und Drohungen hatten wenig Einfluß auf sein gegenwärtiges Leben. Nach der Auffassung der heidnischen Philosophie kannte der Mensch in dem privaten, wie in dem öffentlichen Leben nur den einen Zweck, sich des vollen Besitzes seines eigenen Wesens zu vergewissern und in sich selbst durch rein natürliche, vernunftgemäße Tugenden das höchste Glück zu suchen. Auf diesen engen Horizont blieben bei den Alten die Ideen der Gerechtigkeit und der Vollkommenheit beschränkt; über ihn hinaus haben die größten Denker des Alterthums nie einen Blick gethan.

Wo die Bestimmung des Menschen einmal so vergessen und preisgegeben ist, kann es in den Gesellschaften unmöglich noch eine andere Souveränetät geben, als die des Menschen und seiner Vernunft. Der Cäsarismus ist die natürliche Verfassung aller Völker, welche unter der Herrschaft solcher Ideen leben.

Anfänglich, so lange noch die alten Traditionen bestehen und die öffentlichen Einrichtungen des patriarchalen Lebens noch fortleben, existirt der Cäsarismus mehr in latentem Zustande. Allein der heidnische Stolz hat den Keim der Empörung allen Institutionen eingepflanzt. Sobald die Zeit diesen Keim gekräftigt und der Geist des Heidenthums sich naturgemäß entwickelt hat, bemächtigt sich der Cäsarismus alsbald des gesammten politischen Lebens. Unter verschiedenen Formen trifft man in den antiken Staaten überall seine Spuren.

Man blicke auf Athen zur Zeit der höchsten Entwickelung seines Staatswesens, zur Zeit, wo die Demokratie vollends das Uebergewicht erlangt. Die Herrschaft des Cäsarismus gebietet unumschränkt, in der Gestalt von Despoten und Demagogen, über die Stadt der Minerva. Das Volk, die Masse der armen Bürger, kürt sich in ihnen ihre Zuchtmeister. Die Aristokratie kämpft, treu ihren Traditionen, für die alten Freiheiten. Die Tyrannen gehen aus der Volkspartei hervor und sehen darum in der Partei der Aristokraten ihre Feinde. Sie repräsentiren das Volk und unterdrücken es. Grote bringt den volksthümlichen Charakter der griechischen Tyrannen in folgenden Worten trefflich zur Anschauung; es geht aus diesen Worten zugleich hervor, daß die Demagogen nur eine Spielart der Tyrannen waren. „Obgleich die Tyrannen," sagt er, „die in so vielen Städten auf die oligarchische Regierung folgten und sie stürzten, gewöhnlich nach engen, egoistischen und oft bedrückend grausamen Principien herrschten, ‚da sie nur an ihren eigenen Leib und an ihre eigene Familie dachten' (um die emphatischen Worte des Thukydides zu gebrauchen), so waren sie doch nicht stark genug, den griechischen Geist zu brechen, sondern sie prägten ihm eine zwar schmerzliche, aber nützliche politische Lehre ein und trugen viel dazu bei, den Kreis der Erfahrung zu bereichern und die spätere Gefühlsweise zu bestimmen. Sie

brachen zum Theil die Mauer nieder, die das eigentlich sogenannte Volk, die Gesammtmasse der freien Männer, von der Oligarchie trennte; ja die Demagogen-Tyrannen sind interessant, als der erste Beweis für die wachsende Wichtigkeit des Volkes in politischen Angelegenheiten. Der Demagoge trat als Repräsentant der Gefühle und der Interessen des Volkes gegen die herrschenden Wenigen auf, machte sich wahrscheinlich einige besondere Fälle der schlechten Behandlung zu Nutzen und bemühte sich, in seinem persönlichen Betragen einnehmend und edel zu sein. Und wenn das Volk ihn durch seine bewaffnete Hülfe in den Stand gesetzt hatte, die vorhandenen Herrscher zu stürzen, so hatte es so die Befriedigung, seinen Führer im Besitze der höchsten Macht zu sehen, jedoch erwarb es für sich keine politischen Rechte und gesteigerten Garantien. Wie viel positiven Vortheil das Volk außer dem, daß es seinen früheren Bedrücker gedemüthigt sah, gewonnen haben mag, läßt uns unsere zu geringe Kenntniß nicht bestimmen; doch auch der schlechteste Tyrann war mehr für die Reichen, als für die Armen zu fürchten." [1]

Aristoteles erkennt mit seinem Tiefblick sofort das enge Band, welches die Souveränetät des Volkes an die Gewalt der Tyrannen und der Demagogen fesselt. „Es gibt," sagt er, „eine Art der Demokratie, welche die Souveränetät auf die Menge, die das Gesetz darstellt, überträgt [2]. Alsdann

---

[1] Vgl. Griechische Geschichte und Antiquitäten a. a. O., B. II, S. 457 u. 458. Vgl. ferner Fustel de Coulanges, La cité antique, IV, ch. XII.

[2] Aristoteles scheint an eine Demokratie zu glauben, bei der das Gesetz dem Volke auferlegt, und die dadurch wahrhaft souverän würde. Das ist indessen ein Widerspruch mit dem eigentlichen Wesen der demokratischen Regierung, ein Widerspruch, den die Ausdrücke selbst schon aussprechen. Demokratie im wahren Sinne des Wortes ist die Souveränetät des Volkes; Demokratie und Volkssouveränetät sind Syno-

sind es die Decrete des Volkes, und nicht mehr das Gesetz, welche entscheiden. Dieses geschieht, Dank dem Einfluß der Demagogen. In der That, in den Demokratien, in denen das Gesetz waltet und regiert, gibt es keine Demagogen, und die gerechtesten Bürger sind die Leiter der Geschäfte. Die Demagogen zeigen sich nur dort, wo das Gesetz seine Souveränetät verloren hat. Das Volk ist dann ein wahrer Alleinherrscher, der, gebildet durch die regierende Majorität, zwar nicht individuell, aber corporativ herrscht. Sobald das Volk Monarch ist, will es auch als Monarch handeln, weil es das Joch des Gesetzes verwirft und sich zum Despoten macht." [1]

Zu Athen, wo die jonische Race frühe die Entwickelung des demokratischen und rationalistischen Geistes an sich erfährt, erscheint der Cäsarismus bereits mit dem fünften, ja schon mit dem sechsten Jahrhundert vor Christus. In Sparta, wo die starren Sitten der dorischen Race herrschen, leistet die althergebrachte aristokratische Verfassung länger Widerstand. Erst spät, in den Zeiten des offenbaren Verfalles, können Agis und Kleomenes und später der Tyrann Nabis dort die Demokratie, und mit ihr den Cäsarismus einführen. Zur Zeit, wo Rom ganz Griechenland unterjochte, traf es Sparta in diesem Zustande. Es überließ dann noch großmüthig einige Zeit die Griechen ihrer Freiheit und ihren Tyrannen.

Von der Welt der Griechen darf man keine großen Lehren für die reale Politik verlangen. Mit wunderbarem Scharfsinn und mit umfassenden wissenschaftlichen Arbeiten bringt das hellenische Genie in die rationalistische Politik der heidnischen Gesellschaften helles Licht. Die Größe dieses Genies zeigt sich sowohl in der Begründung und Entwickelung der

---

nyme und fassen sich beide in dem Absolutismus des Volkswillens zusammen. Das Organ für diesen Absolutismus ist eben der Absolutismus der Demagogen.

[1] Politique, IV, 4, 4.

Fundamentalideen, auf denen die Organisation dieser Gesellschaften beruhte, als auch in der Folgerichtigkeit, mit der dasselbe aus diesen Ideen alle naturgemäßen Consequenzen zu ziehen sich befähigt zeigt. Im politischen Leben selbst übersteigen dagegen die griechischen Städte und Staaten nicht das Niveau der Mittelmäßigkeit. Die Beweglichkeit des hellenischen Charakters, die sprüchwörtliche Leichtlebigkeit des Volkes versteht sich nicht auf den Entwurf weit ausschauender politischer Pläne, nicht auf sichere und weitgehende Unternehmungen. Erst in Rom tritt uns, in seiner ganzen Größe und mit seiner ganzen Kraft, das Bild des antiken Staates in seiner Vollendung entgegen. Der Cäsarismus, welcher alle Conceptionen des politischen Denkens im Bereiche des Heidenthums in sich faßt, ist das erste und das letzte Wort der Römergeschichte und der römischen Politik.

In der Stadt des Romulus ist von Anfang an die Staatsgewalt tyrannisch. Die Autorität, gleichviel ob sie beim Volke oder beim Magistrate beruht, verlangt hier absoluten Gehorsam. Alles geschieht im Namen des Staates; seine Vernunft ist immer die beste. Alles, was der Staat befiehlt, ist gerecht und berechtigt. Er ist die Quelle alles Rechtes, und er regelt die Ausübung alles Rechtes so, wie es ihm gut scheint. Für den Römer ist die Freiheit nichts anderes, als das politische Recht; und dieses Recht macht aus jedem Bürger einen Staatssklaven.

Von Anfang an ist in der römischen Verfassung der Grundgedanke des römischen Staates für alle Zeiten festgestellt. „Der letzte Rechtsgrund," sagt Mommsen, „ist überall der Staat: die Freiheit ist nur ein anderer Ausdruck für das Bürgerrecht im weiteren Sinne. . . . Das ist das Großartige in den Reformversuchen der Revolutionen, daß man in Rom nie unternimmt, weder die Gemeinde als solche zu beschränken, noch auch nur sie entsprechender Organe zu berauben, daß man nie die sogenannten natürlichen Rechte des

Einzelnen gegen die Gemeinde geltend zu machen versucht, sondern daß der ganze Sturm sich richtet gegen die Form der Gemeindevertretung. Nicht Begrenzung der Staats-, sondern Begrenzung der Beamtenmacht ist der Ruf der römischen Fortschrittspartei von den Zeiten der Tarquinier bis auf die der Gracchen; und auch dabei vergißt man nie, daß das Volk nicht regieren, sondern regiert werden soll." [1]

Es tritt indeß der Augenblick ein, wo die unbemessene Ausdehnung der Römerherrschaft, wo die Drohungen der Völker, die durch die römischen Waffen noch nicht bezwungen sind, und die Fehden der aufständischen Parteien im Innern der Stadt und des Staates eine äußerste Concentration der öffentlichen Gewalten nothwendig machen. In diesem Zeitpunkte entsteht und erhebt sich das Kaiserthum wie von selbst, indem es alles staatliche Recht, welches bis dahin zwischen verschiedenen Behörden vertheilt war, in der Hand eines Einzigen vereinigt.

Zur Zeit, wo die Cäsaren erscheinen, hat der Stoicismus bereits die edelsten Geister Roms für sich gewonnen. Gleichsam aus Instinkt und seiner ursprünglichen Anlage nach, ist der Römer mit seinem praktischen Sinne ein geborener Anhänger der stoischen Tugend. Diese ganz auf die menschliche Natur sich concentrirende Tugend, die nur in sich ihre Kraft sucht und die nur in sich ihre Vergeltung findet, steht von vorne herein mit jeder Bürgertugend des Römers in vollkommenem Einklange. Der Römer findet sein Alles im Staate; nur durch Rom und nur für Rom lebt er. Der

[1] Römische Gesch. a. a. O. I, S. 148 u. 225. An einer anderen Stelle spricht Mommsen denselben Gedanken in folgender Form aus: „Darin ist eben die Größe Roms beschlossen und begründet, daß das Volk sich selber ein Recht gesetzt und ein Recht ertragen hat, indem die ewigen Grundsätze der Freiheit und der Botmäßigkeit, des Eigenthums und der Rechtsfolge unverfälscht und ungeändert walteten und heute noch walten." Vgl. das. S. 150.

Staat gibt ihm die absolute Regel seiner Handlungen; er ist das letzte und höchste Ziel seiner Hingebung. Die Gewohnheit, immer unter diese furchtbare Macht sich zu beugen, läßt ihm nichts leichter, nichts naturgemäßer erscheinen, als seinen eigenen Willen aufzugeben und ihn in die Hände seines Imperators zu legen, der Alle, mit souveräner Gewalt, unter den Willen Roms zwingt. Ist es einmal offenkundig geworden, daß der Wille des Volkes nur mehr durch den Willen eines Einzigen sich geltend machen kann, so wird der Mensch, in dem dieser Eine, maßgebende Wille sich personificirt, unter seine Hand Alles sich beugen sehen. Rom betet dann sich selbst an in seinen Cäsaren und in der Gewalt, mit der sie Rom niederhalten, geradeso wie der Stoiker sich selbst vergöttert und anbetet in der wilden Energie des Willens und in den thörichten und nutzlosen Gewaltsamkeiten, mit denen die stolze Selbstüberhebung seiner Tugend sich selbst quält. Man macht alsdann die Erfahrung, daß die Mehrzahl der Römer die Unterwürfigkeit unter das Kaiserthum als eine Erhebung und eine Wohlthat annehmen. Daher jenes Uebermaß niedriger, gemeiner und knechtischer Gesinnung, welches durch die öffentliche Corruption allein niemals ganz erklärt werden kann, und für die der Hochmuth des Menschen, der nur noch für sich selbst lebt, einen besseren Erklärungsgrund abgibt.

Die großen politischen Umgestaltungen treten nicht mit einem Schlage auf. Gewöhnlich sind dieselben von langer Hand her vorbereitet. Bevor die Gewalt der Cäsaren definitiv von der Republik Besitz ergreift, hat Rom schon mehr als einmal den Versuch des persönlichen Regimentes gesehen.

Zunächst ist es Gajus Gracchus, der sich mit der tribunicischen Gewalt waffnet, um seine Beherrschung der Staatsregierung durchzusetzen. Eine eingehendere Betrachtung läßt uns in dem Sohne der Cornelia den ersten der römischen Cäsaren erkennen. Aber seine Herrschaft ist kurz. Unter

Marius, dem Emporkömmling, der bereits trotz aller bestehenden Gesetze, die dieß verbieten, fünf aufeinanderfolgende Jahre hindurch im Consulate bleibt, schafft sich der erstarkende Cäsarismus bereits eine Armee, welche das gefügige Werkzeug Aller derer sein wird, die, Einer nach dem Andern, von nun an um die Herrschaft buhlen werden. Mit der Dictatur des Sulla ist die Frage des Cäsarismus bereits definitiv entschieden; es handelt sich in Zukunft nur mehr um die Personenfrage, um den bestqualificirten Despoten für die Stadt; es fragt sich nur noch, ob es der Senat, oder die Ritterschaft, oder auch ein einzelner Mann sein wird, dessen Schwert stark genug ist, Alles niederzuwerfen und zu unterjochen. Sulla ist während der langen Zeit seiner Dictatur thatsächlich Cäsar. Als Pompejus den Oberbefehl über alle römischen Streitkräfte gegen die Piraten im Bereiche des Mittelmeeres erhält, d. h. die entscheidende Macht über fast das ganze Reich, ist er eine Zeit lang auch der absolute Herr über die Stadt. Sein Triumph über die Piraten gestaltet sich zu einer wahrhaft königlichen Ovation. Man findet in Pompejus bereits nichts mehr von der unbeugsamen, schreckenerregenden Größe Sulla's; man erkennt in ihm vielmehr schon deutlicher die einnehmende Gestalt und das schmeichlerische Wesen der zukünftigen Cäsaren. Das Triumvirat zwischen Pompejus, Crassus und Cäsar ist der letzte vorbereitende Schritt zur endgültigen Proclamirung des Cäsarismus. Die Erbschaft des Triumvirats wartet auf den Mann, welcher dem Institute seinen Namen und seinen definitiven Charakter verleihen wird: Julius Cäsar wird Alleinherrscher in Rom.

Mit Cäsar hat die Demokratie endgültig gesiegt; aber ihr Triumph ist zugleich ihre Abdankung. „Seine (Cäsar's) Monarchie war so wenig mit der Demokratie im Widerspruch, daß vielmehr diese erst durch sie zur Vollendung und Erfüllung gelangte. Denn diese Monarchie war nicht die orientalische Despotie von Gottes Gnaden, sondern die Mon=

archie, wie Gajus Gracchus sie gründen wollte, wie Perikles und Cromwell sie gründeten: die Vertretung der Nation durch ihren höchsten und unumschränkten Repräsentanten.“ [1]

Alle Gewalten, welche das römische Volk in den ersten Zeiten seinen Königen übertrug, welche es später auf die verschiedenen Magistrate der Republik vertheilte, vereinigte Cäsar in seiner Person. Er ist zugleich Dictator, Censor, Consul und hat die tribunicische Gewalt; dazu ist er in Bezug auf die religiöse Ordnung, welche der Römer nie von der bürgerlichen trennte, Oberpriester und Augur. Das gesammte öffentliche Leben, sein ganzer geschichtlicher Verlauf concentrirt sich und geht unbedingt auf in der Persönlichkeit des Cäsar. Alles Recht der Römer beruht in ihm. Der Cäsar ist das lebendige Gesetz und die wahre, wirkliche Gottheit der Stadt, und zwar, wie alle Götter des Heidenthums, eine von Menschenhand gemachte Gottheit.

Der Cäsarismus verschwindet von nun an nicht mehr aus der Geschichte [2]. Durch Cäsar inaugurirt, durch Augustus definitiv begründet, durch seine Nachfolger erweitert, vervollkommnet, härter und erdrückender gemacht, taucht er seitdem sporadisch überall und zu allen Zeiten in der Geschichte der Völker auf, so oft die Zeiten ihres tiefsten Verfalles eingetreten sind. Der Cäsarismus ist und wird ewig der Feind der Kirche Christi und aller Freiheiten sein, die sie den Menschen bringt. Die deutschen Kaiser versuchen es, als die Erben der römischen Cäsaren sich zu geberden; auf diesen

---

[1] Mommsen, Römische Geschichte a. a. O. III, S. 443.

[2] De Champagny faßt treffend die Entwickelung des kaiserlichen Regime's in Rom mit den Worten zusammen: „Jeder (der kaiserlichen Gewalthaber) hat in dasselbe sein Wort eingezeichnet: Augustus, die Concentration aller republikanischen Gewalten auf dem alleinigen Haupte des Cäsar; Tiberius, die Allmacht der Delatoren; Caligula, die der Prätorianer; Claudius, die der Freigelassenen.“ Vgl. Les Césars, t. II, p. 214 (1. édit.).

Titel hin wollen sie die ausschließlichen Herrn und Eigenthümer der Welt und Roms sein. Ihre Pläne gehen auf die absolute Herrschaft über Fürsten und Völker, durch die alleinige Kraft des menschlichen Rechtes und mit directem Ausschluß des göttlichen Rechtes und jeder Autorität der Kirche. Die Kirche rettet, durch die Festigkeit ihrer großen Päpste, Europa von dem entehrenden Joche dieser neuen Cäsaren. „Gregor, Alexander, Innocenz setzten der reißenden Fluth, welche die ganze Welt bedrohte, einen mächtigen Damm entgegen. Ihre väterlichen Hände richteten die Hierarchie auf und, ihr zur Seite, die Freiheit aller Staaten.“ [1]

Vor Gregor VII. zu Canossa muß der deutsche Cäsarismus gezwungenerweise das Geständniß ablegen, daß über den Fürsten eine Macht steht, welche sie richtet und welche die Rechte der Völker hütet, indem sie die Rechte Gottes wahrt. Das elende Ende Friedrich's II., des sittlich entartetsten, verschlagensten und gewaltthätigsten Sprossen eines ganzen Cäsarengeschlechtes, ferner das Unglück, welches an allen seinen Nachkommen und an seiner Partei so verhängnißvoll haftete, belehrte die Welt, daß es eine providenzielle Gerechtigkeit gebe, welche die feierlichen Richtersprüche der päpstlichen Justiz, selbst für den Bereich dieses Lebens, nicht ohne Ahndung läßt.

Im Laufe des vierzehnten Jahrhunderts nimmt der Cäsarismus, durch den Einfluß der Legisten, jenen Charakter an, der ihm bis heute noch verblieben ist. Durch die Principien des römischen Rechtes, über die Allgewalt des Fürsten, in die Irre geführt, wurden die Legisten die gefährlichsten Gegner der alten Freiheiten der katholischen Gesellschaft und die brauchbarsten Organe des fürstlichen Absolutismus gegen die Freiheiten, welche der katholische Geist in immer größerem Maß in die Feudalordnung eingeführt hatte. Durch die Verbannung

---

[1] Joh. von Müller. Vgl. Rohrbacher, Hist. ecclés., t. IX, p. 436.

der Kirche aus der politischen Ordnung, in der sie die alleinige Allmacht der Fürsten proclamiren, unterstellen sie der Civilgewalt alle Institutionen, Associationen und Gemeinden, welche die mittlere Zeit durch die Initiative und unter dem Schutze der Kirche geschaffen und entwickelt hatte; sie nehmen dadurch dem Volke die ersten und besten Garantien seiner Freiheit. Gestützt auf solche Rathgeber, ahmen die Barone auf ihren Domänen bald nach, was die Könige in ihren Reichen begonnen. Die feudalen Freiheiten, welche aus dem katholischen Geiste, in Verbindung mit den patriarchalen Gewohnheiten der deutschen Völker, entstanden waren, verschwinden unmerklich. Das eigene Recht, welches die Gemeinde in der anfänglichen Organisation der Feudalität noch besessen, wird nach und nach Herrenrecht. Der Cäsarismus theilt sich der ganzen feudalen Gesellschaft mit. Sobald die Könige seit Philipp dem Schönen sich die Aufgabe zuerkennen, die niederen Volksklassen gegen die maßlosen Mißbräuche der Gewalt Seitens der Barone zu vertheidigen, glauben sie aus dieser Vertheidigung, aus dieser ihnen zustehenden Schutzpflicht, einen rechtlichen Titel zur Ausdehnung ihrer eigenen Gewalt herleiten zu dürfen; und der Cäsarismus bleibt der einzig gewinnende Theil bei einem Unternehmen, welches die Volksfreiheit zum Gegenstande zu haben scheint. Das ist das Meisterstück der höchsten Verschlagenheit des durch die Legisten geleiteten Königthums. Das sociale Leben tritt nach und nach aus den beiden äußersten Gliedern der Gesellschaft zurück und nimmt seine Strömung auf's Neue nach dem Mittelpunkte. Den bestimmenden Anstoß zu dieser Handlungsweise erhält die Regierung von den großen Justiz- und Verwaltungskörpern, über deren Bestrebungen ein zeitgenössischer Historiker von hohem Ansehen sich also äußert: „Der Geist, welcher diese Justiz- und Verwaltungskreise beherrscht, duldete nur Ein Recht, das des Staates; er kannte nur Eine Freiheit, die des Fürsten; er lebte nur für Ein Interesse, das

der Ordnung unter einer absoluten Vormundschaft; und diese ihre Logik machte mit den Privilegien der niederen Volksklassen ebenso wenig Aufhebens, als mit denen des Adels." [1]

Es wird indeß zwischen den Cäsaren und den absolutistischsten der christlichen Könige immer noch ein Unterschied festzuhalten sein. Um den Cäsarismus in seiner vollen Wirklichkeit wiederzusehen, müßte das Heidenthum, mittels des revolutionären Naturalismus, auf's Neue von der Welt Besitz genommen haben. Erst im achtzehnten Jahrhundert, wo die Trennung der modernen Völker von der Kirche sich ganz vollzogen hat, wo die Revolution die geistliche Autorität des Papstes über die Staaten unmöglich gemacht, erscheint auch der Cäsarismus wieder. Er nimmt sofort die wesentlichen Züge des antiken Cäsarismus wieder an; aber er tritt jetzt machtvoller, überwältigender auf, verstärkt durch das volle Bewußtsein, das in ihm von seinem Principe lebt, durch die rückhaltslose Consequenz, mit der er es anwendet, und durch die Kunst einer Centralisation, wie sie bereits der Absolutismus des alten Regimes seit lange vorbereitet hatte.

Ein zeitgenössischer, politischer Schriftsteller, welcher den Cäsarismus zum Gegenstande eingehender Studien gemacht und seine Ursprünge und seine Leistungen einer genauen Prüfung unterzogen hat, spricht sich über die Beziehungen des Cäsarismus des neunzehnten Jahrhunderts zu denen des antiken Rom also aus: „Das Heidenthum und die französische Revolution sind zwei historische Thatsachen, die derselben Ordnung angehören. Unsere Republik von 1793 war eine Reproduction der Republik des Marius und Sulla. Cäsar ist der alte Freund und Mitschuldige des Catilina; er ist das Haupt der Plebejerpartei; er steht gänzlich auf dem gleichen Niveau mit der Plebs. Napoleon ist Demokrat und Jakobiner, ein Freund des jungen Robespierre, der nach dem Falle

---

[1] Aug. Thierry, Histoire du tiers-état, p. 49.

Robespierre's zur Disposition gestellt und als Parteigänger der Schreckensherrschaft verfolgt wird. Wie Cäsar handelt er nur im Namen des Volkes; er stützt sich auf die Souveränetät des Volkes und auf das allgemeine Stimmrecht, ernennt sich selbst zum Consul, wählt Tribunen und setzt sich einen Senat zusammen. Er ist kühner, als Cäsar; er begnügt sich nicht mit Senatusconsulten, er verlangt von Frankreich Plebiscite, gleichsam als wäre Frankreich die Plebs! Napoleon und Cäsar sind die personificirte Demokratie oder vielmehr das gekrönte Plebejerthum." [1]

Der moderne Cäsarismus ist der legitime Sprößling des Regime's von 1789. Dadurch, daß er die Herrschaft der Vernunft an die Stelle des Reiches Christi setzte, wurde es möglich, die Menschen zu jenen Einrichtungen zurückzuführen, von denen sie regiert wurden, als sie inmitten der Finsterniß des Heidenthumes nur in sich selbst noch eine Ordnung suchten und fanden, zugleich mit der Gewalt, als der einzigen Garantie dieser Ordnung. Ueber diesen ungeheuren Anachronismus des Regime's von 1789 haben wir das Zeugniß eines seiner schärfsten Vertheidiger, eines von den seltenen Schriftstellern, welche in ihrer Vorliebe für die aus der Revolution hervorgegangene Gesellschaft mit einer begeisterten Hingebung eine große Maßhaltung verbinden.

Augustin Thierry gibt folgende Kritik von dem Werk derjenigen Versammlung, deren Gesetz der Constitution der modernen Gesellschaften als Grundlage dient: „Nach der berüchtigten Nacht des 4. August 1789, welche den Fall aller Privilegien sah, wechselte die Nationalversammlung ihre Rolle und wurde, indem sie in ihrem Werke der Zerstörung innehielt, die constituirende Versammlung. Alsdann begann für sie selbst eine von wunderbaren Erfolgen begleitete Arbeit der politischen Neugestaltung durch die Macht der Vernunft,

[1] Coquille, Le Césarisme, t. I, p. 239 u. 240.

des Wortes und der Freiheit. Diese Arbeit war in ihren verschiedenen Zweigen eine Synthese, in der Alles gleichzeitig von der Vernunft, von dem absoluten Rechte und von der ewigen Gerechtigkeit ausging; denn nach der Ueberzeugung des Jahrhunderts waren die natürlichen und unverjährbaren Rechte des Menschen der Ausgangs- und Zielpunkt, der Anfang und das Ende jeder rechtmäßig geordneten Gesellschaft. Die Nationalversammlung lebte im Gehorsam gegen diese Ueberzeugung, welche ihre Kraft ausmachte und aus der ihre schöpferische Erleuchtung stammte; sie verlangte Alles von der Vernunft, Nichts mehr von der Geschichte, und dennoch lebte in ihrem, dem äußeren Anscheine nach so ganz philosophischen Werke, etwas Historisches. Indem sie nämlich die Einheit des Rechtes, die Gleichheit vor dem Gesetze, die regelrechte Hierarchie der öffentlichen Aemter, die Gleichförmigkeit der Verwaltung, die sociale Delegation der Regierung herstellte, that sie doch nichts Anderes, als daß sie auf unserem Boden, mit den für die Bedürfnisse des modernen Lebens nothwendig gewordenen Aenderungen, den alten, ursprünglichen Typus der bürgerlichen Ordnung herstellte, wie ihn das römische Kaiserthum hinterlassen hatte[1]; und dieß war der dauerhafteste Theil ihrer Arbeiten, der, zehn Jahre später wieder aufgenommen und vervollständigt durch die Gesetzgebung des Consulates, unerschüttert inmitten aller nun folgenden politischen Erschütterungen und Wandlungen aufrecht geblieben ist."[2]

[1] Die Autorität der Kaiser, so absolut sie waren, leitete sich aus einem wesentlich volksthümlichen Principe her. „Wenn der Wille des Fürsten Gesetzeskraft hat, so beruht dieß, wie die römischen Juristen sagen, darauf, daß das Volk ihm seine Herrschaft und seine ganze Macht übertragen und sie auf ihn allein gestellt hat." — Note Augustin Thierry's.

[2] Vgl. „Considérations sur l'histoire de France", in der Einleitung zu den „Récits des temps mérovingiens", ch. III, p. 87 (éd. de 1858).

Als die Generalstaaten sich zuletzt vor dem Jahre 1789 versammel-

Der moderne Geist glaubt durch die Kraft des Fortschrittes eine neue Welt geschaffen zu haben. Er hat indeß innerhalb der Gesellschaften, die sich ihm ganz anheimgegeben haben, einen unermeßlichen Rückschritt angebahnt. Das rationalistische und revolutionäre Europa tritt wieder in die ausgefahrenen Geleise ein, welche die Leidenschaften und Unwissenheiten des Heidenthums vor zweitausend Jahren gegraben hatten.

Um den Cäsarismus in seiner Eigenart treffend aufzufassen, muß man die Zeitgenossen der römischen Cäsaren befragen. Dieselben haben länger seine Praxis beobachtet und mehr, als die moderne Welt, von seinem Geiste in sich aufgenommen; sie enthüllen uns darum besser seine Natur. Es ist von hohem Nutzen, die charakteristischen Züge dieses großen und größten Feindes der christlichen Freiheit aufzufassen; wer dieselben einmal recht erkannt, ist gegen sein Unterfangen mehr auf der Hut und hält mit größerer Festigkeit auf die Principien, die allein seine tödtlichen Angriffe fern halten können.

Haben die Gesellschaften einmal ihren alten Glauben und ihre alten Tugenden verloren, sind sie von Lastern aller Art erschöpft und ermüdet von der heillosen Zwietracht, die aus dem Leben, dem Denken, dem gesetzlich anerkannten Recht des Lasters und des Irrthums entstehen, so ist der Zeitpunkt da, wo die Cäsaren auftreten. Ihre Herrschaft lebt und setzt sich

---

ten, also gerade vor dem Augenblicke, wo der dritte Stand seine Unabhängigkeit proclamirt und fast feindselig gegen den Adel auftritt, verkündet Miron, der Sprecher des dritten Standes, Grundsätze wie die folgenden: „Die Könige sind an keine anderen Gesetze gebunden, als an die ihres eigenen Willens.“ (Vgl. Henri Martin, Histoire de France, t. XI, p. 84.) Ueber die Haltung, welche der dritte Stand in dieser Frage annahm, wo er sich als Gegner der päpstlichen Autorität erklärte und zugleich als Anhänger der absoluten Königsgewalt, vgl. G. Picot, Histoire des états généraux, t. III, p. 356 u. 510 ss.

fort in dem, woraus sie entstanden, in der allgemeinen Corruption. Die Cäsaren folgen sich, verschieden an Intelligenz und Charakter, allein der Cäsarismus bleibt derselbe, weil und so lange die Sitten, die ihn erzeugt haben, immer dieselben bleiben [1].

Alle Gesellschaften, deren Sorgen in der Befriedigung ihrer eigennützigen Interessen aufgehen, erliegen leicht der verführerischen Liebe zur Ruhe. Die Besseren ziehen sich von dem öffentlichen Leben zurück und verschließen sich in die gesuchten Annehmlichkeiten des Privatlebens. Der Mann, welcher nur noch an sich selbst glaubt, lebt nur für sich. Seine größte Sorge bleibt, in seinen Genüssen nicht gestört zu werden; alles Uebrige ist für ihn Schein und Prahlerei und schlägt keine Wurzel mehr in seinem Leben. Genuß- und Vergnügungssucht wird dann ein beherrschender Zug des Volkslebens. So wird das Volk fähig und bereit, allen denen zuzujauchzen, welche es verstehen, dem Instincte seines Stolzes und seiner Lüste zu schmeicheln. Diejenigen, welche sich seiner bemächtigen wollen, werden leicht ihren Ehrgeiz unter dem großen Namen der Freiheit und des öffentlichen Wohles vor ihm verbergen können. Im neunzehnten Jahrhundert werden die Cäsaren dem Volke viel von Fortschritt vorsprechen; im Grunde bezwecken sie, wie alle ihre Vorgänger, nichts Anderes, als den Triumph ihres Eigennutzes [2]. Sie

---

[1] Man hat oft das Wort des Tacitus (Annal. I, 1) über Augustus wiederholt: „Cuncta discordiis civilibus fessa, nomine principis, sub imperium accepit."

Von dem Zustande Roms nach Nero, sagt Tacitus (Histor. II, 95): „Magna et misera civitas, eodem anno, Othonem Vitelliumque passa, inter Vinios, Fabios, Icelos, Asiaticos, varia et pudenda sorte agebat, donec successere Mucianus et Marcellus et magis alii homines quam alii mores."

[2] Tacitus sagt von Augustus (Annal. I, 2): „Cunctos dulcedine otii pellexit." — Vom römischen Volke bemerkt er (Histor. IV, 38):

werden ihm mit allen Mitteln nachjagen. Man wird dann selbst solche Menschen finden, die, um nur zur Gewalt zu gelangen und um an ihr zu bleiben, Menschenblut für Nichts erachten und es stromweise vergießen werden. Man wird alsdann als Regierungsgrundsatz jene blasphemischen Worte aufstellen und befolgen, welche die heilige Schrift der Gottlosigkeit selbst in den Mund legt: „Unsere Gewalt sei das Gesetz der Gerechtigkeit; denn das, was schwach ist, ist unnütz.“ [1]

In seinen Anfängen wird der Cäsarismus die Gewalt sorgsam unter dem Scheine des Rechtes verhüllen. Aber bald wird die Wirklichkeit gegen alle Täuschungen ihr Recht behaupten. Der Cäsarismus besteht auf Grund des Gesetzes des Stärkeren; nur als das Gesetz des Stärkeren vermag er fortzuleben. An dem Tage, wo der Cäsar erlauben wollte, daß man gegen ihn an das Recht, an irgend ein Recht, appellirte, wird er schon verloren sein [2]. Inmitten der Fülle

---

„Vulgus cui una ex republica annonae cura.“ — Cicero beschreibt uns die Stimmung der römischen Gesellschaft gerade in dem Augenblicke, wo Cäsar über sie triumphirte, wie folgt: „Sed videsne in quem hominem inciderit respublica? Quam acutum, quam vigilantem, quam paratum? Si, mehercule, neminem occiderit, nec quidquam cuiquam ademerit, ab his, qui eum maxime timuerant, maxime diligetur. Multum mecum municipales homines loquuntur, multum rusticani. Nihil prorsus aliud curant, nisi agros, nisi villulas, nisi nummulos suos.“ (Epist. ad Attic., VIII, 13.)

Sallust sagt (Catilina, XXXVIII) von den Bewerbern um die Gewalt, zur Zeit des Cäsar und Pompejus: „Uti paucis verum absolvam, per illa tempora quicumque rempublicam agitavere, honestis nominibus, alii sicuti populi iura defenderent, pars quo senatus auctoritas maxima foret, bonum publicum simulantes, pro sua quisque potentia certabant. Neque modestia, neque modus contentionis erat, utrique victoriam crudeliter exercebant.“

[1] Weish. II, 11.

[2] Schon zur Zeit Trajan's drückt der jüngere Plinius sein Erstaunen darüber aus, daß es nicht die Armee sei, die den Kaiser gemacht

der christlichen Civilisation ist es schwer für jede Macht, sie sei welcher Art auch immer, ausschließlich von der Gewalt zu leben; und dieser Grund wird, so lange das Christenthum noch aufrecht steht, auch die modernen Völker vor den letzten entehrenden Thaten des modernen Cäsarismus bewahren. In der heidnischen Welt, in der alle sittliche Kraft mangelt, entscheidet die materielle Gewalt über Alles. Das Ende wird immer darin bestehen, daß man die triumphirende Gewalt anbetet, sei es, daß man nicht den Muth hat, ihr zu widerstehen, sei es, daß man in ihr die höchste Macht des Schicksals oder jene oberste Macht des Volkswillens erkennt, welcher für den modernen Rationalismus genau dieselbe Rolle spielt, wie das Schicksal für den antiken Rationalismus.

Diese blinde, unversöhnliche Gewalt des Cäsarismus bricht lachend viele Existenzen: ein Grund mehr, mit wahnsinniger, an sich frevelnder Hast, aller Lust zu fröhnen. Das Leben ist nur noch ein verzweifeltes Spiel, in welchem man sich durch den sinnlichen Reiz des materiellen, dem Gewinnenden vorbehaltenen Nutzens über den etwaigen schlechten Ausgang tröstet. Die Achtenswerthesten, diejenigen, welche inmitten der öffentlichen Corruption mit stoisch-herbem Muthe

---

habe. Er sagt: „Credentne posteri, patricio, et consulari, et triumphali patre genitum, quum fortissimum, amplissimum, amantissimum sui exercitum regeret, imperatorem non ab exercitu factum? Eidem quum Germaniae praesideret, Germanici nomen huic missum?“ (Panegyr. Trajan. c. IX.) — Die scheußlichsten Gestalten unter den römischen Cäsaren hatten dennoch die Armee für sich. Sueton erzählt uns, daß Domitian durch seine Soldaten beweint worden, die bereit gewesen wären, seinen Tod zu rächen: „Occisum eum populus indifferenter, miles gravissime tulit, statimque divum appellare conatus est: paratus et ulcisci, nisi duces defuissent: quod quidem paullo post fecit, expostulatis ad poenam pertinacissime caedis auctoribus.“ (Domitian. c. XXIII.)

die Tugend noch üben, werden ihre Kraft in einer schweigsamen, verborgenen und passiven Resignation finden [1].

In allen Fällen, Ehre und Unehre werden unter dem Regime des Cäsarismus einzig auf dem Erfolge beruhen. Alles wird von der Gunst und Laune des Herrn, gleichviel ob Fürst, ob Volk, abhängen. Die niedrigste Schmeichelei wird keine Grenzen der Scham mehr kennen. Man wird Beifall spenden und Tadel verhängen, je nachdem das persönliche Interesse oder die Furcht die Rathgeber dabei spielen. Man wird mit Lobeserhebungen aller Art hinter denen einherlaufen, welche stark sind, und wird unter Verwünschungen alle die fliehen, die schwach sind. Man wird morgen in der maßlosen Besudelung des gefallenen Cäsar sich ebenso eifrig in Niedrigkeiten und charakterloser Gemeinheit überbieten, wie man heute sich in seiner Beräucherung und Vergötterung schamlos vergißt [2].

Die Autorität wird ebenso zur Gemeinheit erniedrigt

---

[1] Tacitus macht bei der Erzählung des stoischen Todes einiger Opfer Nero's folgende Reflexion: „Nunc patientia servilis, tantumque sanguinis domi perditum, fatigant animum et moestitia restringunt. Neque aliam defensionem, ab iis quibus ista noscentur, exegerim, quam ne oderim tam segniter pereuntes.“ (Annal. XVI, 16.)

[2] „Quanto quis illustrior, tanto magis falsi ac festinantes.“ Tacitus, Annal. I, 7.

„Quoties fugas et caedis iussit princeps, toties grates deis actas, quaeque rerum secundarum olim, tum publicae cladis insignia fuisse.“ (Annal. XIV, 64.)

Tacitus legt (Annal. XVI, 22) den Anklägern des Thraseas folgende Worte in den Mund: „Eiusdem animi est. Poppaeam divam non credere, cuius in acta divi Augusti et divi Julii non iurare. Spernit religiones, abrogat leges.“

Derselbe Geschichtsschreiber erzählt den Tod des Vitellius und fügt bei: „Et vulgus eadem pravitate insectabatur interfectum, qua foverat viventem.“ (Historiar. III, 15.)

werden, wie der Gehorsam, weil die Geradheit und der Freimuth auf beiden Seiten werden verschwunden sein. Die Heuchelei wird überall regieren. Der Herr wird sich den Anschein geben, als fürchte er die Gewalt, die man ihm aufnöthigt, als fliehe er sie; aber nach und nach wird seine Hand, ohne daß man es merkt, auf Allem lasten. Die für die Freiheit und zu ihrem Schutze bestehenden Gesetze und Magistraturen werden zu Werkzeugen seiner Herrschsucht [1]. Die Justiz wird in den Staub getreten und in unaussprechlichem Hohne erniedrigt sein. Nichts wird sich in dieser allgemeinen Knechtung schmerzlicher fühlbar machen, als eine solche Verhöhnung der Gewalt; denn „es gibt", wie schon Montesquieu gesagt, „gar keine grausamere Tyrannei, als die, welche man im Schatten der Gesetze und unter dem Deckmantel der Justiz verübt, wo man, so zu sagen, hingeht und auf dem letzten Brette die Unglücklichen noch ertränkt, die sich auf ihm gerettet hatten." [2]

---

[1] Augustus ging zur absoluten Herrschaft erst nach einem wohlberechneten Zögern über: „Insurgere paulatim, munia senatus, magistratuum, legum in se trahere, nullo adversante." (Tacit. Annal. I, 2.) Tiberius, welcher das Werk des Augustus seiner Vollendung entgegenführt, und der recht eigentlich der große Organisator des Cäsarismus ist, stellt sich, als wolle er das Kaiserthum nicht annehmen; wird er Kaiser, so geschieht dieß nur, weil man ihn dazu gezwungen: „Fessusque clamore omnium, expostulatione singulorum paulatim flexit, non ut fateretur suscipi a se imperium, sed ut negare et rogari desineret." (Ibid., I, 13.) Aber so sehr er sich auch gegen die Ehren sträubte, er stellt bald jenes heimtückische und unversöhnliche Majestätsgesetz wieder her, dem so viele Opfer fallen mußten: „Nomen patris patriae Tiberius a populo saepius ingestum, repudiavit; neque in acta sua iurari, quamquam censente senatu, permisit, ‚cuncta mortalium incerta, quantoque plus adeptus foret, tanto se magis in lubrico' dictitans. Non tamen ideo faciebat fidem civilis animi; nam legem majestatis reduxerat." (Ibid., I, 72.) Vor solcher Heuchelei verstummte und verkroch sich Alles.

[2] Grandeur des Romains, ch. XIV.

Wenn Cäsar einmal die gesammte Autorität in seinen Händen hält, machen sich ihm seine Freunde und Hausgenossen leicht unentbehrlich; sie verfügen bald über Alles. In diese Lage kommt jede persönliche Regierung. Cäsar selbst wird über die Fülle seiner Gewalt unruhig, und er liebt es, ihre Last auf die zu werfen, die ihn umgeben, ihm dienen und ihm schmeicheln. Cäsars Wille ist ihr Wille; und dieser Wille ist allmächtig [1]. Cäsar hat demgemäß einen Hof, und dieser Hof, diese Umgebung verabscheut jede Ueberlegenheit der Intelligenz, der Thätigkeit und der Tugend. Um nicht eine Zielscheibe des Argwohnes, der Eifersucht und der Feindseligkeit des Cäsars zu werden, muß man eine Null sein, oder doch sorgfältig den Anschein bewahren, eine solche zu sein [2].

Cäsar hat seine Schmeichler und seine Spaßmacher; aber er darf nie vergessen, daß er selbst der Schmeichler und Spaßmacher des Volkes sein muß. Cäsar ist der absolute Herr nur unter der Bedingung, immer der erste Diener des Volkes zu sein und zu bleiben. Cäsar hat keine wahre Autorität; denn die Autorität gründet sich auf die Achtung, und weder Furcht noch Interesse können sie je einem Herzen

---

[1] Man kennt den Einfluß der Livia auf Augustus. Tacitus ist empört, daß Agrippina unter Claudius dessen Stelle bei den öffentlichen Festlichkeiten einnimmt. Er sagt darüber: „Novum sane et moribus veterum insolitum, feminam signis romanis praesidere.“ (Annal. XII, 37.) Man kann von mehr als einem Cäsar sagen, was Sueton von Claudius sagt: „Libertis uxoribusque addictus, non principem sed ministrum egit.“ (Claudius, c. XXIX.)

Nero lieh dem Begriff der cäsarischen Allgewalt einen treffenden Ausdruck, als er das von Sueton (Nero, c. XXXVII) überlieferte Wort sprach: „Negavit quemquam principum scisse, quid sibi liceret.“

[2] Unter Nero machte man dem Plautus ein Verbrechen daraus, daß er sich nicht genug in den Hintergrund stelle: „Plautum, magnis opibus, ne fingere quidem cupidinem otii, sed veterum Romanorum imitamenta praeferre.“ (Tacit. Annal., XIV, 57.)

einflößen. Um sein Commando erträglich zu machen, muß Cäsar für Unterhaltung sorgen. Er wird darum mit Aufwand aller Kräfte das Geschäft des Impresario im Großen besorgen und es dabei an Nichts fehlen lassen; er wird dabei, ohne viel Bedenken, selbst seine Würde opfern [1].

Die Cäsaren haben eine Vorliebe für große Bauten; sie sind im Abreißen und Aufbauen gar nicht zu ermüden [2]. In Rom bauen die Cäsaren aus persönlichem Ehrgeiz und aus Staatseitelkeit. Der Römer gefällt sich in der ungewöhnlichen Pracht seiner Stadt; um ihm zu Gefallen zu sein, wird die Schönheit ihrer Ausschmückung rastlos vergrößert. Die modernen Cäsaren sehen überdieß das Bauen als einen wesentlichen Theil ihrer socialen Mission an. Die Verschönerungen ihrer Hauptstädte geben dem Volke Arbeit und mit der Arbeit jene großen Löhne, an die sich die Pioniere der modernen Demokratie in dem leichten Leben der großen Städte leicht gewöhnen und die sie, im Vollbewußtsein ihrer Bedeutung, noch leichter vergeuden. Es ist dieß eine Art von Recht auf

---

[1] Man muß hierüber die Aufzählung der öffentlichen Lustbarkeiten nachlesen, welche Augustus für Rom ausdachte und besorgte. Seine kaiserliche Sorge erstreckte sich bis auf die Lieferung von tüchtigen Clowns und seltenen Thieren, bis ihm der römische Senat verbot, dazu die Ritter zu verwenden: „Equitibus romanis aliquando usus est; verum priusquam senatusconsulto interdiceretur, postea nihil sane, praeterquam adolescentulum Lucium, honeste natum, exhibuit; tantum ut ostenderet, quod erat bipedali minor, librarum septemdecim, ac vocis immensae. Solebat etiam citra spectaculorum dies, si quando quid invisitatum dignumque cognitu advectum esset, id extra ordinem quolibet loco publicare: ut rhinocerotem apud septa, tigrim in scena, anguem quinquaginta cubitorum pro comitio.“ (Octav. August., c. XLIII.)

[2] Wenn man liest, was Tacitus (Annal. XV, 43) über den Wiederaufbau Rom's unter Nero in Folge des großen Brandes, der es zum Theil zerstört hatte, sagt, glaubt man die Schilderung der Demolitions- und Reconstructionsarbeit gewisser moderner Hauptstädte zu lesen.

Arbeit, welches der Cäsar organisirt zum Besten gewisser socialer Revolutionen, welche sich indeß in der Regel leider wenig dankbar und erkenntlich dafür bezeigen.

Cäsar ist der Diener des Volkes, welches er mit Zuvorkommenheiten aller Art überhäuft; und doch ist und bleibt Cäsar dabei Gott. Er ist Gott, weil das römische Volk in ihm seine eigene Gottheit erkennt und ehrt. Im Alterthum erweist man den Cäsaren göttliche Ehren, und einige unter ihnen halten sich am Ende allen Ernstes dafür. Schon Julius Cäsar machte gar keine Schwierigkeit, sich so behandeln zu lassen, wie man die Götter behandelte [1].

Selten haben sich die Kaiser bei Lebzeiten zu Göttern proclamiren lassen, indessen blieb die Apotheose das anerkannte Recht für den gestorbenen Cäsar. Als der Cäsarismus unter Diocletian seine mächtigste Organisation erhalten und seine legale Ordnung definitiv vollzogen hatte, legt die officielle Sprache von der religiösen Hochachtung Zeugniß ab, welche man dem Herrn der Welt und allem, was mit seiner Person in Verbindung steht, entgegenträgt [2]. Rom ist in dem Cäsar

---

[1] „Non enim honores modo nimios recepit, ut continuum consulatum, perpetuam dictaturam . . . Sed et ampliora etiam humano fastigio decerni sibi passus est; sedem auream in curia et pro tribunali, tensam et ferculum circensi pompa, templa, aras, simulacra iuxta deos, pulvinar, Flaminem, Lupercos, appellationem mensis e suo nomine.“ (Sueton., Caesar, LXXVI.)

[2] „Diocletian umgab den höchsten Rang mit einem Glanze und einer Majestät, welche alles übertrafen, was man bis dahin je gesehen hatte. Die servile Geschmeidigkeit der Römer unterstützte ihn sehr in der Ausführung seiner Absichten. Der Zutritt zum Kaiser wurde immer seltener und schwieriger, und nur noch einer höchst kleinen Auswahl von Personen, den Ministern, Höflingen und Beamten der höchsten Ordnung, gestattet. Er zeigte sich nur noch strahlend und funkelnd von Gold und kostbaren Edelsteinen auf dem kaiserlichen Purpur. Diese orientalische Pracht, zu der Aurelian das Beispiel gegeben, und welche die republikanische Einfachheit eines Tacitus und Probus nicht zu-

ganz concentrirt, und Rom ist immer die große Gottheit der Römer gewesen und geblieben.

Die Kaiser von Byzanz treiben den antiken Cäsarismus bis zu seiner letzten und höchsten Ausbildung. Ihre Regierung verfährt nach den Regeln einer mehr geordneten und stärkeren Centralisation, die sie den modernen Cäsaren noch ähnlicher erscheinen läßt. Diocletian führt große Fortschritte in die Verwaltungsorganisation des Absolutismus ein. Er bringt das Princip, welches in Rom schon seit Augustus herrscht, zu systematischer Anwendung.

Ein geschätzter Forscher über das römische Recht, Savigny, drückt sich über den Absolutismus der Kaiser von Byzanz also aus: „Der Kaiser besaß die Fülle der Gewalten; er allein machte das Gesetz, sobald er sich von seinem Quästor und seinem Staatsrathe die nöthige Aufklärung verschafft

---

gelassen hätte, imponirte der Menge. Man lebte eben schon in der Zeit, wo Pracht und Reichthum die ganze Größe ausmachten. Es bedurfte für Diocletian keiner weiteren Bemühungen mehr, um als der unbedingte Herr und als Gott verehrt zu werden. Diese Apotheose, welche bis dahin die Kaiser nur nach ihrem Tode erhalten hatten, wurde von jetzt an die Fundamentalbedingung ihrer Regierung. Man nannte den Fiscus den geheiligten Schatz (sacrae largitiones); das Gemach des Fürsten hieß die heilige Kammer (cubiculum sacrum). Ehemals hatte man mit den Kaisern wie mit anderen Menschen verkehrt, indem man sie ehrfurchtsvoll grüßte. Dem Diocletian huldigte man durch Anbetung. Was zur Zeit des Caligula und des Domitian nur eine überschwängliche Heuchelei gewesen war, wurde jetzt eine stehende Regel der Hofetiquette; und durch einen jener Widersprüche, welche sich oft zwischen den alten Namen und den neuen Gewohnheiten bei den Nationen finden, warfen sich die Höflinge, welche man noch immer des Kaisers Genossen und Freunde nannte, sobald sie vor das geheiligte Antlitz traten, nieder, wie alle Anderen, das Antlitz zur Erde gebeugt. . . . Endlich bildete sich auch, damit man sich eine höhere Idee von der Souveränetät mache, nach dem Namen des Herrn des Erdkreises, der Beiname Jovius." — Vgl. Vaudet, Des Changements opérés dans l'administration de l'empire romain, t. I, p. 262.

hatte. Er ließ das Gesetz auf administrativem, gerichtlichem oder militärischem Wege zur Ausführung bringen, ohne daß es irgend eine Organisation des Widerstandes gegeben hätte, die seiner Autorität ein Gegengewicht geboten hätte. Alle Staatskörper und die Beamten oder die Agenten der Centralregierung waren nur bloße Instrumente seines Willens; die Senatoren, Consuln, Patricier, die Prätoren, die Präfecten des Prätoriums, der Großkämmerer, der Quästor, der Comes des öffentlichen Schatzes und der Privatdomänen, der Anführer der Milizen, die Comites der Cavalerie und der Palastwache, sie alle besaßen weder Unabhängigkeit noch eine ihnen eigene Gewalt. Der Absolutismus war überall; er beherrschte Alles." [1]

Aber wenn auch durch diese systematische Organisation der Absolutismus um einige seiner Launen ärmer wird und weniger nach Willkür verfährt, er lastet darum nicht minder drückend auf dem Volke. Vom Volke hat Cäsar immer seine Allgewalt und er ist immer und für Alle das lebende Gesetz [2].

Unter den modernen Cäsaren hat bis jetzt noch Keiner sich anbeten lassen. Und dennoch liebt auch der moderne Cäsar bisweilen, sich als den Messias jener Menschenwelt anzukündigen, die sich berufen wähnt, in Kraft der Principien von 1789 ihre Geschicke in neue Bahnen zu lenken.

Wie der moderne Cäsar diesen messianischen Beruf auffaßt, mögen folgende Worte deuten: „Mein Zweck ist, nach-

---

[1] Vgl. Droit public et administratif romain, I, t. I, ch. XVII. Savigny bemerkt treffend, daß der einzige Widerstand, den die Tyrannei der Cäsaren von Byzanz je gefunden, von den Bischöfen ausgegangen sei, welchen gegen die absolute Gewalt die Vertheidigung des katholischen Gewissens oblag.

[2] In den Digesten Justinian's (Fr. I, l. I, tit. IV) findet sich für diese Anschauung der entscheidende Text: „Utpote quum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat."

zuweisen," sagt Napoleon III., „daß, wo immer Gott solche Männer erweckt, wie Cäsar, Karl den Großen, Napoleon, dieß geschieht, um den Völkern den Weg zu bahnen, dem sie folgen sollen, um mit dem Siegel ihres Genius eine neue Aera zu bezeichnen und in wenigen Jahren die Arbeit von Jahrhunderten auszuführen. Glücklich die Völker, die sie verstehen und ihnen folgen! Unglück über die, welche sie verkennen und sie bekämpfen! Sie handeln wie die Juden; sie schlagen ihren Messias an's Kreuz; Verblendung und Schuld lastet auf ihnen; Verblendung, weil sie nicht die Ohnmacht ihrer Anstrengungen einsehen, den definitiven Triumph des Guten aufzuhalten; Schuld, weil sie nur den Fortschritt verzögern, indem sie seine schnelle und heilbringende Anwendung stören." [1]

Für das zeitgenössische Geschlecht ist der eigentliche Cäsar der Staat. Der moderne Staat ist der allgegenwärtige Gott; überall gegenwärtig durch die Vorsehung seiner Gesetze und überall wirkend durch die Thätigkeit der Polizei. Die Polizei mag vielleicht von ihren Formen mehr oder weniger die Willkür abstreifen, sich sogar der Höflichkeit befleißigen; aber die Sache bleibt; das dienstfertige Instrument des unversöhnlichen Absolutismus verliert Nichts an seiner Brauchbarkeit. Der Staat wird in höflichster Weise verlangen, daß man vor ihm niederfalle und ihn anbete. Nichts wird dem wachsamen Auge und der geschickten Hand dieser furchtbaren Gottheit entgehen. Gegen sie bietet das Recht keine Zuflucht mehr; denn durch die Comödie des Plebiscites narrt es diejenigen, welche es unterdrückt, indem seine Befehle doch nichts Anderes sind, als ihr eigener Wille. Dem, der im Namen des Staates spricht, erkennt die zeitgenössische, wie vordem die antike Demokratie, bereitwillig den Weihrauch der Vergötterung zu. Es ist wahr, daß das Volk ebenso leicht diese gekünstelten Götzenbilder in

[1] Vgl. die Vorrede der „Histoire de Jules César".

Stücke schlägt; aber immer nur, um alsbald ein neues, aus den entehrten Trümmern, zusammenzuflicken, um es mit gleicher Eilfertigkeit anzuschreien und vor ihm mit der altgewohnten Gelehrigkeit im Staube herumzukriechen. Die Nationen, welche Gott den Gehorsam weigern und nur an sich glauben, arbeiten, auch im ernstesten Ringen und Arbeiten, nur an dem Wechsel ihrer Knechtschaft. Um von ihrem schimpflichen Joche frei zu werden, müssen sie vorab von dem Irrthum sich lossagen, in dessen Namen man ihnen dieses Joch auferlegt.

IV.

Von den freien Regierungen.

1. Was die politische Freiheit ausmacht.

Der Zweck der politischen Freiheit besteht darin, Jedem die Möglichkeit zu sichern, seine Kräfte zur Erfüllung seiner Bestimmung zu verwenden, ohne darin irgendwie durch die eigenmächtige Intervention der öffentlichen Gewalten behindert oder gestört zu werden. Insgleichen bezweckt die politische Freiheit, der Gesellschaft die Garantie zu geben, daß ihre collectiven Kräfte im Hinblicke auf die Verwirklichung jenes Zieles verwandt werden, welches die Vorsehung ihnen angewiesen hat, und daß sie von diesem Ziele niemals abgewandt und zu einem anderen Zwecke verwandt werden, der ihnen fremd oder gar feind wäre.

Es hieße etwas ganz Gewöhnliches aussprechen, wollten wir mit einem gefeierten Publicisten behaupten, das, was den Menschen an die Freiheit binde, sei nichts Anderes, als „die Lust, ohne Furcht, unter der alleinigen Leitung Gottes und der Gesetze sprechen, handeln und athmen zu können". Die Wurzeln der Freiheit reichen tiefer hinab; die Freiheit selbst strebt viel höher hinauf. Die Freiheit entspricht jener Naturanlage, jenem Willen, welchen der vernünftige, von Gott ge-

schaffene Mensch in sich trägt, in dem Streben nach dem höchsten Gute, auf dessen Erreichung alle seine Anstrengungen gerichtet sind, nur von Gott allein abhängig und darum von keinerlei menschlicher Gewalt behindert zu sein, es sei denn, daß der allgemeine Nutzen der Gesellschaft ihre Intervention verlange.

Damit eine Gesellschaft sich im Besitze dieser Freiheit wirklich befinde, muß innerhalb der Ordnung der öffentlichen Einrichtungen und der Einflüsse des politischen Lebens Alles so bestellt sein, daß zunächst die Gewalt allemal aufgehalten und gleichsam gebunden sein wird, so oft sie versuchen sollte, in das geheiligte Besitzthum der legitimen Freiheiten des Volkes einzugreifen; dann daß keine andere Freiheit existirt, als die, das Gute zum Wohle der Gesellschaft zu thun. Dieß wäre die politische Freiheit in ihrer Vollendung.

Bei den absoluten Regierungen ist der Gewalt volle Freiheit gelassen, Alles zu thun, wenn es auch nicht zum gemeinen Besten dient, ja selbst das, was ihm in positiver Weise schädlich ist; bei den freien Regierungen sucht man die Freiheit der Regierenden auf die alleinige Gewalt einzuschränken, das Gute zu thun [1].

So verstanden, kann die politische Freiheit niemals um ihrer selbst willen gesucht werden; niemals kann sie der vorzüglichste Gegenstand der Bestrebungen des Menschen sein. Sie ist nichts, als ein Mittel, das uns helfen soll, ein höheres Ziel zu erreichen. Niemand läugnet, daß sie ein Gegenstand von ganz hervorragender Bedeutung ist; aber man darf mit den Theoretikern der liberalen Schule nicht behaupten, daß

---

[1] Der heilige Thomas von Aquin faßt so die in jeder regelrecht eingerichteten Regierung, gegen den möglichen Mißbrauch der politischen Gewalt, zu gebenden Garantien: „Sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit.“ — De Regimine principum, lib. I, c. VI.

sie die erste und Alles entscheidende Angelegenheit dieses Lebens sei.

Die politische Freiheit setzt übrigens, wie wir früher gesagt haben, eine Ordnung von Principien und Normen voraus, welche über jede rein bürgerliche Ordnung hinausgehen. In dieser höheren Ordnung ist der letzte Grund für unsere Rechte und für unsere Pflichten zu suchen. Da nun jedes System von politischen Freiheiten den Zweck hat, die Freiheit der Pflicht und die Hochachtung vor dem Rechte zu garantiren, wie wäre es da möglich, die Normen eines solchen Systemes ohne eine ganz zuverlässige Kenntniß des Zieles, dem alle politische Freiheit untergeordnet sein soll, fest zu bestimmen?

In sich selbst betrachtet, hängt die politische Freiheit zunächst und unmittelbar von den Gesetzen ab, welche sie definiren und garantiren. Aber diese Gesetze hängen von höheren Principien ab, und zwar von jenen Normen, welche die wesentlichen Grundlagen aller sittlichen Ordnung bilden. Ich habe anderswo dargelegt, wie die zeitliche Ordnung mit den Freiheiten, die sich an sie knüpfen, durch den Kreis der Legitimität beschränkt ist, den die geistliche Macht um sie herum zieht. Ebenso wenig dürfen wir vergessen, daß die Gesetze ohne die Sitten Nichts ausrichten, und daß auf den Sitten eines Volkes recht eigentlich das ganze Gebäude seiner Freiheit beruht, daß die Sitten aber in erster Linie jenem Gesetze unterstehen, welches die Gewissen lenkt.

Es ist also einfach unmöglich, rechtlich und thatsächlich unmöglich, von der politischen Freiheit und den Einrichtungen, welche dieselbe garantiren, zu sprechen und dabei von jenen höheren moralischen Kräften abzusehen, deren Herrschaft jedes freie Wesen, gleichviel ob Individuum, ob Gesellschaft, an sich erfährt. Was wären die politischen Einrichtungen einer Gesellschaft, was ihre Freiheiten, wenn die Willen die Richtschnur ihres Handelns nicht in dem Gesetze Gottes fänden, und wenn die Liebe, welche von Gott kommt, ihnen nicht

jenen Eifer einflößte, welcher im socialen Leben das Gute und die Gerechtigkeit siegreich macht.

Die Freiheit muß überall die Gewalt tragen und zusammenhalten, und überall hat die Gewalt auch die Freiheit zu stützen und zu halten. Gewalt und Freiheit sind zwei correlate Begriffe, die man wohl unterscheiden, aber nicht trennen kann. Die Beschränkung der einen schließt indirect die Begrenzung der andern in sich. Die Gewalt und die Hierarchie sind der Gesellschaft ebenso nothwendig, als die Freiheit. Die Einrichtungen, durch welche ein Volk sich die Freiheit sichert, müssen in natürlicher Harmonie mit den hierarchischen Kräften stehen, auf welchen die sociale Ordnung beruht.

Jede Gesellschaft hat ihre sowohl durch die Natur der in ihr bestehenden Kräfte, als durch die Art ihrer Wirksamkeit fest begrenzte Hierarchie. In jeder der socialen Gruppen, in denen sich die Thätigkeit der Gesellschaft concentrirt und entwickelt, besteht eine bestimmte Organisation des Befehlens und des Gehorchens, der Leitung und der Ausführung. Zwischen diesen socialen Gruppen selbst besteht wiederum eine gewisse Abstufung der Würde und der Bedeutung, nach welchen ihr politischer Einfluß sich bemißt. Es wäre ein ganz unsinniges Unternehmen, wollte Jemand die politische Freiheit eines Volkes begründen ohne Rücksicht auf die Hierarchie, auf der seine socialen Beziehungen nun einmal sich aufgebaut haben. Alle Fortschritte, welche eine Gesellschaft auf freiheitlichem Wege verwirklicht, beruhen wesentlich auf einer solchen Einrichtung ihrer Hierarchie, daß die ausübende Gewalt den individuellen Kräften eine freiere Bewegung ermöglicht und doch zugleich die socialen Beziehungen in ihrer ganzen Regelmäßigkeit und Festigkeit aufrecht hält.

Die Combinationen der politischen Gewalten und der socialen Einflüsse, durch welche die Freiheit garantirt wird,

können nach der Verschiedenheit der Zeit sehr verschieden sein; ja sie müssen verschieden sein, weil die Freiheit keine Abstraction, sondern eine Realität ist.

In gewissen Lagen der Gesellschaft kann einzig das Privileg der Freiheit ausreichenden und wirksamen Schutz gewähren. Das Privileg ist in solchen Fällen nichts Anderes, als die Garantie des jeder der verschiedenen socialen Lagen eigenen und nothwendigen Rechtes. So lange die Gesellschaft sich in verschiedene Gruppen, deren jede ihre besondere Lage und ihre besonderen Interessen hat, getheilt findet, läßt sich die Freiheit nur als Sonderrecht begreifen, welches den besonderen Bedingungen des Lebens und der Thätigkeit einer jeden dieser Gruppen entspricht. Ist aber, durch die Ausdehnung aller socialen Kräfte und durch den natürlichen Fortschritt der Freiheit, die Einheit im socialen Leben hergestellt; sind alle gebundenen Kräfte frei geworden und alle Individuen in der Lage, nach eigenem Ermessen über ihre Person und über ihr Eigenthum zu verfügen, so findet die Freiheit nicht mehr in dem Rechte des Privilegs, sondern in dem Rechte der Gleichheit ihre Sicherung. Es gibt dann keine anderen Ausnahmerechte mehr, als diejenigen, welche naturgemäß den mit der Regierung der Gesellschaft beauftragten Autoritäten in der geistlichen und in der weltlichen Ordnung zustehen. Diese Rechte aber sind keine Privilegien, denn sie geben den Einzelnen Nichts, was über das gemeine Recht hinausginge; sie sichern nur die Freiheit und Wirksamkeit des Befehlens. Sie sind nothwendig, als Mittel für die Ausübung der Gewalten.

Eines der wesentlichen Principien jeder freien Regierung verlangt, daß das Gesetz in derselben eine souveräne Autorität besitze, und daß die Achtung vor der Legalität gewissenhaft bewahrt werde. Es gibt für Niemanden mehr eine Sicherheit, wenn man sich von dem Rechte entfernt; Alles ist dann Willkür und es herrscht nur die Laune der Mäch-

tigsten [1]. Welcher Art auch die legale Regierungsweise sei, ob sie auf der Organisation des Privilegs oder auf der Grundlage der vollen Gleichheit beruhe, damit Alle der für ihre sociale Lage zuträglichen Freiheit sich erfreuen, ist es nothwendig, daß Niemand sich über das Gesetz stelle. In der katholischen Gesellschaft des Mittelalters faßte man diesen Grundsatz von Anfang in dieser Bedeutung auf. Die Charten, welche die Privilegien bewilligten, hatten an dieser Unverletzlichkeit der Gesetze Theil. Der Fürst und die Barone, welche dieselben zugestanden hatten, waren gehalten, sie in aller Strenge auszuführen. Man konnte bisweilen diese Pflicht verletzen, aber die Regel war und blieb immer ausdrücklich anerkannt. Karl der Große schrieb seinen Grafen vor, die Gesetze so zu achten, wie er selbst sie achte [2]. In dem Augen=

[1] „Nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a iure disceditur, nec firmari quicquam potest, quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine.“ — St. Thomas, De Regimine principum, I, c. III.

Ueber die Herrschaft des Gesetzes und über die Unterwerfung, die ihm von Seiten der Gewalten geschuldet wird, finden sich bei Cicero (De Leg. III, 1) die treffenden Worte: „Ut enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus; vereque dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem, mutum magistratum.“

[2] „Volumus ut sicut nos omnibus legem conservamus, ita omnes comites nobis legem conservare faciant.“ — Vgl. Mlle. de Lezardière, Théorie des lois politiques de la monarchie française, 2e époque, part. 3, liv. IV, ch. XXXIV, Preuves.

Man findet an der angeführten Stelle eine große Reihe von Texten, welche darthun, daß unter den Merovingern und unter den Carolingern die Regel der Legalität oft eingeschärft wurde. In einer Constitution Chlotar's II. findet sich der Beweis, daß in jenen Zeiten nichts gegen das Gesetz und die Gerechtigkeit geschehen durfte: „Ut auctoritates cum iustitia et lege competente in omnibus habeant stabilem firmitatem, nec subsequentibus auctoritatibus contra legem elicitis vacuentur.“

Um die Mitte des neunten Jahrhunderts erklären sich die Söhne Ludwig's des Frommen dem Gesetze unterworfen: „Ut unusquisque

blicke, wo, in der christlichen Gesellschaft, Alles in der Feudalordnung seine bestimmte Stelle einnimmt, stellt der berühmte Capitular von Chiersy, als die gemeinsame Garantie für das Recht Aller, die Regel der Legalität auf. Nach diesem Capitular ist „der König gehalten, einem Jeden, nach dem Rechte seiner Ordnung, die Treue zu halten.“ [1]

In dem Augenblicke, wo die feudale Gesellschaft ihrer glanzvollsten Entwickelung entgegengeht, im dreizehnten Jahrhunderte, zeichnet einer der vertrautesten Räthe Ludwig's IX., der gewöhnlich dem Könige, so oft er Recht sprach, zur Seite war, den Richtern ihre Pflichten vor, indem er sie eindringlich an die Hochachtung erinnert, die sie selbst dem Gesetze schulden. „Erblicke immer vor dir,“ lautet die Mahnung, „mit den Augen deines Herzens das heilige Antlitz unseres Erlösers und werfe weit hinter dich, so oft du Recht sprechen wirst, allen Neid und alle irdische Liebe, allen Haß, alle Lust, alle Hoffnung auf Gewinn, alle Furcht vor dem Uebel, vor Gefahr, vor Verbannung, vor Armuth; denn mit solchen Gästen können Geradheit und Gerechtigkeit nicht beisammen wohnen. Wisse also wohl, daß die Urtheilssprüche weit mehr für die Richter, als für die Parteien zu fürchten sind; daß, wenn die Parteien unter der Gewalt von Menschen stehen, die über sie entscheiden, die Richter unter der Gewalt Gottes sind, welcher immer sieht, welcher Art die Urtheile sind, die sie fällen, und ob sie richten, wie das Gesetz es befiehlt.“ [2]

---

nostrorum fidelium in regnis nostris, cuiuscunque nostrum sit homo, legem et iustitiam in suis proprietatibus et in suis honoribus habeat, sicut tempore antecessorum nostrorum habuerunt, et sicut inter nos iam convenit.“

[1] Vgl. Laferrière, Histoire du droit français, IV, p. 68.

[2] Vgl. Le Conseil de Pierre de Fontaines, XXI, III.

Die Worte des Rathes des heiligen Königs, welcher selbst im wahrsten Sinne des Wortes der Richter in seinem Reiche war, sind in ihrer naiven und tiefsinnigen Einfalt fast unübersetzbar. Sie lauten:

Im fünfzehnten Jahrhunderte, als die Feudalordnung bereits die Höhe ihrer Ausbildung überschritten hatte und Europa schon in der Umbildung zu dem politischen Regime der modernen Zeiten begriffen war, betont der Kanzler Fortescue für England dasselbe Princip mit einem Nachdrucke, die einen neuen Geist in der Öffentlichkeit ankündigt: „Um das Volk vor Tyrannen zu schützen, muß die Gewalt durch das politische Gesetz beschränkt sein.“ [1]

Die Herrschaft des Gesetzes ist nicht gesichert, so lange die Gewalten, welche das Gesetz verletzen, nicht der Gesellschaft gegenüber einer ernsten Verantwortlichkeit unterstehen. Man weiß, mit welcher außergewöhnlichen, und oft schlechtverstandenen Sorgfalt, der Liberalismus unserer Tage es versucht hat, diese Verantwortlichkeit wirksam zu machen. Unter dem Vorwande, die Gewalt in die Unmöglichkeit zu versetzen, der Gesellschaft zu schaden, hat man es ihr unmöglich gemacht, der Gesellschaft zu dienen. Ohne im Mindesten für die Excesse und die Verirrungen des Parlamentarismus einzutreten, muß man die Nothwendigkeit der Forderung anerkennen, daß die Regierenden von ihren Handlungen in allen Fällen Rechenschaft geben, wo sie in die wesentlichen Rechte der Gesellschaft und ihrer einzelnen Glieder einen Eingriff sich erlauben und ein Werkzeug der Unterdrückung aus jener Autorität machen, die ihnen nur anvertraut war, um dem

„Que tu voies toz jors des euz de ton cuer la sainte figure nostre seigneur, et boute ariére tote envie quant tu jugeras et tote amour terriene, tote haine, tote convoitise, tote esperance de guerredon terrien, tote poor de mort, de périll et d'essil, et de povreté; car ovec tex hostes ne se heberge mie droiture ne justice ... Et saches-tu que li jugemenz assez plus espoantables as jugeors que as parties: que se les parties sont par-desoz les homes qui les jugent, li jugeon sont par-desoz Deu qui toz jors les regarde quex jugemenz li font si come lu lois dit.“

[1] De Laudibus legum Angliae, c. IX.

Rechte und der Freiheit Aller Achtung zu verschaffen. Nichts läßt sich besser mit dem Begriffe vereinigen, den die christlichen Gesellschaften von der Gewalt haben, als eine solche Verantwortlichkeit. So war dieselbe schon in der feudalen Gesellschaft, die selbst ganz von den Ideen und dem Geiste des Christenthums durchdrungen war, ausdrücklich anerkannt und wirksam organisirt. Ueberall, auf allen Stufen der Feudalordnung, war der Gehorsam von der guten Behandlung abhängig gemacht. Gerade aus diesem Princip hat das englische Recht seine stärksten verfassungsmäßigen Garantien gegen die Willkür der Fürsten gezogen: „Die Magna Charta Johann's," sagt Hallam, „war durch die Wahl von fünfundzwanzig Baronen, den Hütern dieses Vertrages, garantirt. Wenn der König oder, in seiner Abwesenheit, der oberste Richter irgend einen ihrer Artikel verletzten, konnten vier dieser Barone schon Gerechtigkeit fordern, und wurde dieselbe verweigert, an die anderen Mitglieder ihrer Verbindung klagend appelliren. ‚Und diese Barone,' sagte der König, ‚sind in Verbindung mit allen Communen des Königreiches im Stande, uns mit allen Mitteln, die in ihrer Gewalt sind, zu schaden, d. h. dadurch, daß sie unsere Schlösser, Landgüter und Schätze in Beschlag nehmen und auf jede andere Weise, bis daß ihnen Genugthuung geworden ist; dieß Alles mit voller Achtung der unserer Person, der der Königin, unserer Gemahlin, und unseren Kindern schuldigen Unverletzlichkeit. Und ist dann die Ungerechtigkeit wieder gut gemacht, so schuldet man uns Gehorsam, wie früher.'" [1] In dem Capitular von Chiersy finden wir ganz ähnliche Stipulationen zwischen dem Könige und den Baronen, die ein Beneficium besaßen. „Wisset," sagen die Letzteren, „daß der König so sehr mit seinen Getreuen jeder Ordnung und jedes Ranges verbunden ist, daß, wenn irgend Etwas gegen den geschlossenen Bund geschähe,

---

[1] L'Europe au moyen-âge, ch. VII, IIIe partie.

wir ihn in ehrbarer Weise und mit aller Hochachtung, wie es sich gegen unsern Herrn geziemt, davon benachrichtigen würden, damit er den begangenen Treubruch sühne und das einem Jeden, in seiner Ordnung, gebührende Recht hüte. Wenn aber unser Herr auf unsere Vorstellungen hin nicht, durch gerades Recht und gerechtes Wohlwollen, das einem Jeden gebührende Gesetz beachten wollte, so wie er oder seine Vorgänger es uns und unseren Vorgängern zugestanden haben, so wisset, daß der König so mit uns geeint ist und wir mit dem Gesetze, daß wir weiterhin, mit seiner Zustimmung, so associirt und gegenseitig geschützt sind, Bischöfe und Aebte mit den Laien und die Laien mit den Leuten der Kirche, daß Keiner den Andern im Stiche lassen wird, und daß der König, selbst wenn er es wollte, was Gott verhüte, Keinem von uns gegen das Gesetz, die rechte Vernunft und das gerechte Gericht, irgend etwas anthun könnte." Laferrière macht zu dem Text dieses Capitulars, welcher die Sanction der königlichen Verpflichtungen enthält, die Bemerkung, daß hier „der passive Ungehorsam in der bestorganisirten und stärksten Form ausgesprochen sei." [1]

Die Sanction dieser Normen der Verantwortlichkeit ging, in der christlichen Gesellschaft, bisweilen weiter, als bis zum passiven Ungehorsam; sie ging, in einigen Fällen der äußersten Noth, in den activen Widerstand über; dieß indeß immer nur unter der autoritativen Leitung und Entscheidung jener Gewalt, welche von Gott die Sendung erhalten, mit souveräner Machtvollkommenheit über alle Fragen der Gerechtigkeit zu entscheiden. In dem denkwürdigen Kampfe zwischen dem heiligen Stuhle und dem Kaiser Heinrich IV. sieht man alle Ordnungen des Reiches zusammenstehen, um, mit dem Gebrauche der Waffen, diesen Verächter Gottes und der Menschen zu seiner Pflicht zurückzuführen. Es handelt sich im Kampfe

[1] Bei Laferrière, Histoire du droit français, X, p. 68.

gegen diesen grausamen und unwürdigen Despoten für die Völker einfach um ihr gutes Recht und mit demselben auch um das der Kirche. „Die Bischöfe, die Großen, die Völker Sachsens, und unter ihnen der heilige Benno, Bischof von Meißen, richteten Klagen an den heiligen Stuhl und Vorstellungen an Heinrich, in denen sie ihn aus innerster Seele beschworen, jetzt, wo er doch in ein reiferes Alter getreten sei, den unerträglichen Ausgelassenheiten und Ausschweifungen seiner Jugend ein Ziel zu setzen: um diesen Preis würden sie ihm, wie früher, mit bereiter Unterwürfigkeit dienen, und zwar so, wie es sich für freie Männer, für solche, die in einem freien Reiche geboren worden, gezieme, einem Könige zu dienen; wenn nicht, so wollten sie, die Christen seien, nicht ferner durch die Gemeinschaft und den Verkehr mit einem Manne sich beflecken, der den christlichen Glauben durch seine todeswürdigen Gesetzesfrevel verrathen habe. Wenn der König gedächte, sie durch Waffengewalt zu zwingen, so würde es auch ihnen ebensowenig an Waffen, wie an militärischer Kunst fehlen. Sie hätten ihm Treue geschworen, aber unter der Bedingung, daß er ein König zur Auferbauung der Kirche Gottes und nicht zu ihrer Zerstörung sein wolle; daß er nach Recht und Gesetz regieren und einem Jeden seinen Rang, seine Würde und seine Rechte belassen wolle, und daß, wenn er zuerst diese Bedingungen verletze, sie nicht mehr an die Heiligkeit dieses Eides gebunden wären, sondern daß sie ihm in Zukunft einen durchaus gerechten Krieg erklären und gegen ihn durchkämpfen würden, gegen ihn, den barbarischen Unterdrücker des christlichen Namens; und daß, so lange ihnen ein letzter Funke von Lebenskraft verbliebe, sie für die Kirche Gottes, für den christlichen Glauben und für ihre eigene Freiheit streiten würden." [1]

---

[1] Rohrbacher, Histoire universelle de l'Église catholique, liv. LXIV, t. VII, p. 484 (éd. de 1864).

Die Fürsten, gegen welche die feudale Gesellschaft in dieser Weise von dem äußersten Rechte des bewaffneten Widerstandes Gebrauch machte, verübten ungescheut, im hellen Tageslichte der christlichen Civilisation, die schuldvollsten Frevel des antiken Despotismus. Unter dem Vorwande, die Grundsätze der kaiserlichen Allgewalt wiederherzustellen, erneuerten sie auch die schrecklichsten Mißbräuche, welche die Cäsaren im heidnischen Rom damit getrieben hatten. Aber der Geist des Christenthums hatte in der Welt eine durchaus andere Idee von der Souveränetät, ihren Rechten und ihren Pflichten, eingeführt. Die Gesellschaften, in welchen dieser Geist lebte, waren der Ansicht, daß in einem Staate das Staatshaupt nicht Alles sei. Sie erachteten dafür, daß auch die Unterthanen Rechte hätten, welche in gewissen Freiheiten ihren Ausdruck und ihre Verwirklichung fänden, die immer und unter allen Umständen müßten geachtet werden. Daher die allgemeine Ueberzeugung, wie gut es sei, daß die Gesellschaft selbst befugt sei, in ihre Regierung einzugreifen, da die Regierung nur für die Gesellschaften da sei und keinen anderen legitimen Zweck aufzuweisen habe, als den des allgemeinen Wohles.

Die gewöhnliche Praxis des Mittelalters stimmt mit dieser allgemeinen Ueberzeugung vollkommen überein. Auf allen Stufen der Feudalordnung findet man in der Umgebung jedes Lehnsherrn einen Hof, eine Vertretung, die aus allen denen zusammengesetzt ist, die unmittelbar von ihm abhängen und die die Pairs seiner Herrlichkeit sind. So wirken Alle, auf jeder Stufe, mit an der Verwaltung des Gemeinwesens, indem sie dazu beitragen, die Sitte zu festigen und Recht zu schaffen. Sobald die Einheit in den socialen Beziehungen hergestellt ist und die verschiedenen Gruppen, auf die die socialen Kräfte sich vertheilt finden, dem gemeinsamen Mittelpunkt immer näher gebracht sind, wird ganz von selbst die Vertretung der socialen Gruppen aus einer local beschränkten,

als welche sie bis dahin auftrat, eine allgemeine, und die moderne politische Ordnung tritt so nach und nach an die Stelle der feudalen. Die Provinzial- und Generalstaaten organisiren sich anfänglich genau nach dem Vorbilde der Herrenhöfe; sie sind mit analogen Gewalten ausgestattet.

Der Kanzler Fortescue, welcher im fünfzehnten Jahrhundert die politischen Institutionen Englands beschreibt, entwirft uns ein Bild von den politischen Freiheiten, so wie der christliche Geist dieselben in den Gesellschaften des Mittelalters zu begründen und zu verwirklichen strebte, und wie sie auch unter seinem Einflusse sich ohne Zweifel würden verwirklicht haben, hätte nicht die Renaissance des Cäsarismus die modernen Staaten so unheilvoll und so gewaltsam in die Bahnen des Absolutismus gedrängt.

Der Kanzler sagt: „Ein König von England kann nicht nach seiner Laune die Gesetze seines Reiches ändern. Der Grund hiervon liegt darin, daß er über sein Volk nicht nach dem alleinigen Rechte der königlichen Regierung, sondern auch in Kraft eines politischen Rechtes regiert.

„Könnte er in Kraft des bloß königlichen Rechtes Befehle ertheilen, so könnte er auch das Gesetz des Landes ändern, Steuern und andere Lasten seinen Unterthanen auferlegen, ohne sie zu befragen. Von dieser Art der Regierung sprechen jene bürgerlichen Gesetze, welche besagen: ‚Alles, was dem Fürsten gefällt, hat Gesetzeskraft‘. Aber ganz verschieden ist die Macht jenes Souveräns, der seinem Volke in Kraft des politischen Rechtes befiehlt. Er kann das Gesetz, ohne die Zustimmung seiner Unterthanen, nicht ändern; er kann ihnen, wider ihren Willen, keine außergewöhnlichen Steuern auferlegen. Das Volk, welches unter den mit seiner Zustimmung gemachten Gesetzen lebt, erfreut sich im Frieden seines Eigenthums, ohne befürchten zu müssen, daß sein Fürst oder irgend Jemand es ihm rauben könne. Immerhin kann ein Volk Grund haben, sich Glück zu wünschen, unter einem

Fürsten zu leben, der es in Kraft des königlichen Rechtes regiert, vorausgesetzt, daß seine Herrschaft nicht in Tyrannei ausartet. Von einem solchen Fürsten sagt Aristoteles im dritten Buche der ‚Politik‘, daß es viel vortheilhafter für eine Stadt sei, durch einen tugendhaften Menschen, als durch gute Gesetze regiert zu werden. Aber da es nicht immer zutrifft, daß der, welcher regiert, in guter Verfassung dazu sei, so sagt der heilige Thomas in dem Buche, welches er für den König von Cypern ‚über die Regierung der Fürsten‘ geschrieben hat, daß man suchen müsse, das Reich so einzurichten, daß es dem Könige nicht freistehe, sein Volk tyrannisch zu regieren. Dieses aber kann einzig nur geschehen unter der Bedingung, daß die königliche Macht durch das politische Gesetz gezügelt werde.“ [1]

Man sieht, wie sehr man in jener Zeit, wo das öffentliche Leben unbestritten und ganz vom christlichen Geiste durchdrungen war, an der Intervention der Gesellschaft in der Regierung, als einer staatsrechtlichen Garantie der Freiheit festhielt. Aber welche Organisation soll man füglich dieser Intervention geben? Hier stehen sich zwei Arten der Nationalvertretung feindlich gegenüber, welche zweien, radical verschiedenen, Anschauungen des socialen Rechtes entsprechen. Auf der einen Seite rechnet man mit allen Elementen, auf denen das sociale Leben beruht, und man erkennt allen großen Nationalinteressen das Vertretungsrecht zu, und zwar nach der Stufenfolge ihrer Bedeutung und ihrer Würde. Auf der anderen Seite appellirt man einzig an die Macht der Kopfzahl; man erkennt in der Gesellschaft nur ein allgemeines und abstractes Interesse, eine blinde Kraft der Majorität.

Fast immer legt man in den Ländern, wo das Princip der Souveränetät der Kopfzahl zur Herrschaft gelangt ist, der Nationalvertretung in der Regierung ein solches Ueber-

---

[1] De Laudibus legum Angliae, c. IX.

gewicht bei, daß vor ihr die königliche Autorität hinfällig wird und fast verschwindet. Von dem Königthum bleibt in solchen Ländern fast nur der Name mit gewissen Ehrenbezeugungen übrig, welche oft nicht einmal hinreichen, die Knechtung und Erniedrigung des Monarchen gegenüber der Volkswillkür zu verdecken. Daher entsteht hier ein System des parlamentarischen Absolutismus, welcher der Freiheit ebenso verhängnißvoll werden kann, als der fürstliche Absolutismus.

Wenn wir hier unter die Fundamentalbedingungen einer politisch freiheitlichen Regierung das Recht der Regierten aufnehmen, an der Regierung selbst Theil zu nehmen, so verstehen wir die Ausübung dieses Rechtes nicht in der angegebenen Weise. In das System der Nationalvertretung ist keineswegs als nothwendige Folge das eingeschlossen, was man in unseren Tagen den Parlamentarismus nennt.

Dieses zwitterhafte Regiment, welches weder Republik noch Monarchie ist, ist ein Sprößling des revolutionären Geistes. Unter diese politische Form versteckt sich gerne die Revolution, so lange sie noch darauf hält, klug und gemäßigt zu erscheinen. Niemals ist es die wahre Freiheit, die dieser vergifteten Quelle entströmt. Der Parlamentarismus bringt den Völkern nur die liberale Freiheit, d. h. den Despotismus der allgemeinen Vernunft, von allen Formen des Despotismus der durchdachteste und am schwersten zu erschütternde.

Wir werden später Gelegenheit finden, auf diese Erwägungen noch näher einzugehen; hier genüge schließlich noch die Bemerkung, daß eine wahre und dauerhafte Freiheit, mit ausreichenden und ständig wirksamen Garantien zum Schutze gegen alle Versuche des Absolutismus, nur bei den Völkern möglich ist, bei denen durch Repräsentativ-Institutionen die ganze Gesellschaft in der Regierung vertreten und mit der Macht bekleidet ist, sich Allem zu widersetzen, was gegen ihr sociales Recht und gegen ihr berechtigtes Interesse geschehen könnte.

2. Von der Vertheilung der Gewalten in den freien Regierungen.

Wenn in einer und derselben Hand, sei es in der eines Fürsten oder in der einer Versammlung, alle Attribute der Souveränetät vereinigt sind, so hat die Gesellschaft gegen den Mißbrauch der Gewalt keine andere Garantie, als die, welche der Geist der Gerechtigkeit und die Güte des Charakters des Herrn oder der Herrn bieten können, die über sie herrschen. Wie die Menschen nun aber einmal sind, würde diese Garantie erfahrungsgemäß beinahe immer wirkungslos sein.

Es wird immer gefahrvoll sein, daß im Staate Ein Mann oder Eine Versammlung die Gewalt habe, Alles zu thun. Nach der Ansicht Montesquieu's muß „die Gewalt durch die Gewalt gezügelt werden".

Hier findet sich nun eine gefahrvolle Klippe. Der Versuch, die Gewalt zu zügeln, kann leicht zu ihrer Fesselung und Lähmung führen. Wenn man der Gewalt, die berufen ist, die Gesellschaft zu regieren, solche Einschränkungen auferlegt, daß sie kaum sich regen könnte; wenn sie bei jedem Schritte, den sie thun will, legalen Hindernissen begegnet, die sie stören, in gewissen Fällen sogar aufhalten, wie kann sie dann ihren Beruf wirksam erfüllen und die Gesellschaft zu ihrem höchsten Gute hinführen? Die Gesellschaft wird unter dieser Ohnmacht, zu der man ihre Regierung verurtheilt, Vieles leiden; ja in gewissen Augenblicken wird es den Anschein haben, als fehle die Gewalt ihr ganz, und dann wird Alles ihr fehlen, selbst die Freiheit; denn die Freiheit bedarf, um in nützlicher Weise sich zu bethätigen, immer der Zügelung, der Stütze und der Leitung durch die Gewalt.

Um mit einem Worte die Garantien auszudrücken, welche aus der Zutheilung der verschiedenen Funktionen und Attribute der Souveränetät an einzelne Magistraturen entstehen, hat man die Theilung der Gewalten erfunden; einige haben selbst von deren Trennung gesprochen. Dergleichen

Abstractionen haben den großen Uebelstand, daß sie den Glauben an eine Ausdehnung und Zerstreuung der socialen Autorität erregen, welche der Natur der Dinge selbst widerspricht. Die Souveränetät ist ihrem Wesen nach nur Eine. Inmitten aller Combinationen, durch welche man die Ausübung der Gewalt begrenzen will, um ihren Mißbräuchen zuvorzukommen, muß sich immer ein Princip der Autorität und der Action finden, welches Alles beherrscht, welches allein die Norm der Bewegung angibt und überallhin die Einheit und Harmonie trägt.

In der freien Monarchie beruht dieses Autoritätsprincip in der Hand des Königs. Der König macht das Gesetz unter Mitwirkung der Kammern; er bringt seinen Willen mit dem Willen der Nation in Einklang. Von ihm geht regelmäßig die Initiative aus; er gibt dem Gesetze die Sanction. Er ist kein absoluter Souverän; denn er kann nicht Alles, was ihm gefällt, und sein Wille an sich, in Sachen der Gesetzgebung, ist ohne alle Wirksamkeit, es sei denn, daß die Nation in ihren Vertretern diesen Willen zu dem ihrigen mache. Der König hat nichtsdestoweniger die erste Stelle in der Regierung, und in der Sprache aller Völker nennt man ihn vorzugsweise den Souverän.

Damit die Uebereinstimmung des Königs mit der Nation ihre ganze Wirkung habe, muß der Wille der Gewalt, welche das Gesetz ausführt, immer dem Willen der Gewalt, die dasselbe decretirt hat, gleichförmig sein. Der König kann also, in der Anwendung des Gesetzes, von dieser Regel sich keineswegs entfernen, da er sie selbst in Einheit mit der Nation aufgestellt hat, und da ihre Festigkeit die Garantie aller Rechte ist.

Die Gewalt kann sich auch nicht mehr von dem Gesetze entfernen, wenn sie durch ein Urtheil die Differenzen beendet, die sich in Betreff ihrer Handlungen zwischen ihr und ihren Untergebenen, oder auch zwischen den Untergebenen an sich

in Betreff ihrer bezüglichen Rechte, erheben. Sie ist weiterhin gebunden, strenge das Gesetz zu respectiren, wenn sie, durch Anwendung von Strafen, die Hochachtung vor den gesetzlichen Vorschriften und vor den durch die öffentlichen Behörden, in Ausführung des Gesetzes, gesetzten Handlungen garantirt.

Die Ordnung der Magistratur muß also so eingerichtet sein, daß der Richter unbedingt jeder Pression von Seiten der Regierung entzogen ist, damit er keinerlei Grund habe, Urtheile zu erlassen, welche nicht mit dem Gesetze gleichförmig wären. Es ist von der größten Wichtigkeit, daß für die Unabhängigkeit der Richter die wirksamsten und höchsten Garantien bestehen. Es ist keineswegs ein leichtes Unterfangen, einer Gesellschaft, die selbst noch nicht radical schlecht ist, schlechte Gesetze aufzuzwingen. In allen Gesellschaften, in denen der Begriff dessen, was gut und was schlecht ist, nicht vollständig untergegangen ist, lebt ein gewisser Instinct der Selbsterhaltung, welcher den schlechten Gesetzen mit innerster Kraft widerstreitet. Die despotischsten Gewalten fürchten in diesem Punkte den Widerstand der öffentlichen Meinung und wagen selten und auf die Dauer ihm zu trotzen. Aber etwas ganz Anderes ist es, wo es sich in besonderen Fällen darum handelt, Gesetze auf eine tyrannische Weise zur Anwendung zu bringen, die selbst keine tyrannischen Gesetze sind, oder wo es sich darum handelt, durch Magistratspersonen, die beauftragt sind, Recht zu sprechen, die durch eine Regierung begangenen Ungerechtigkeiten bestätigen zu lassen. Nichts ist leichter, als dort, wo die Richter nicht unzugänglich für gouvernementale Verführungen sind, durch ein arbiträres Urtheil die Garantien zu zerstören, welche die allgemeinen Normen über die Staatsordnung aufstellen. Hat im Gegentheile die Magistratur als Körperschaft, mit dem Bewußtsein ihrer Pflichten, eine im Staate gesicherte Stellung, so ist, auch wenn die allgemeine Regierung nur schwache Garantien bietet, ihre richterliche Autorität eine mächtige Schutzwehr für alle Rechte. Man

hat, selbst unter absolutistischen Regierungen, die Erfahrung gemacht, daß die Hochachtung des Richters vor dem Gesetze, in weitem Umfange die Fehler und die Unzulänglichkeit der politischen Einrichtungen verbessern kann. War es nicht so in Frankreich zur Zeit, wo die königliche Gewalt am entschlossensten und weitesten ihre Gelüste auf alle politischen Freiheiten ausdehnte?

Wenn die Unabhängigkeit der Magistratur eine stark befestigte Grundlage hat, wenn die Beamten, welche das Gesetz im Namen des Königs ausführen, es übertreten und sich Angriffe auf das Recht der Bürger erlauben, werden die Richter, welche im Namen des Königs Recht sprechen, Alles auf das Gesetz zurückführen. In dieser Hinsicht werden sie die bestimmte Absicht des Königs erfüllen, von dem die Annahme nicht statthaft ist, daß er das von ihm selbst mit Zustimmung des Volkes erlassene Gesetz selbst habe verletzen wollen.

Die Gewalt des Königs ist alsdann überall; aber sie zeigt sich überall nur als eine auf das Gesetz gestützte, als eine, die in allen Stücken das Recht, dessen erster Hüter der König ist, zur Geltung bringt.

Auf diese Weise bewahrt die Regierung in der Person des Monarchen ihre Einheit; zugleich findet sie ihre Action gemäßigt und getragen durch die Institutionen, von denen der Monarch umgeben ist. Der König wird Nichts gegen das Interesse der Nation thun; denn er wird Alles nur in Verbindung mit der Nation thun. Das Gesetz, welches durch das Decret des Fürsten und unter Zustimmung des Volkes erlassen ist, drückt auf diese Weise wahrhaft in seiner Einheit jenen gemeinsamen Willen der Gesellschaft aus, in welchem das Volk sich nicht vom Könige, der König nicht vom Volke trennt. Und wenn es sich darum handelt, die Tragweite eines Gesetzes zu bestimmen in Bezug auf besondere Fälle und in Bezug auf seine Anwendung auf alle Rechte, ist es

wiederum die Gesellschaft, welche man in den Gerichtskörpern wiederfindet, deren Organisation ja nur dann eine wahrhaft gute und schutzkräftige ist, wenn der König und das Volk an ihr Theil haben, um in derselben, in dem nothwendigen Maße, die Autorität und die Freiheit zur Geltung zu bringen.

Der König ist also in der Monarchie der Mittelpunkt alles politischen Lebens. Durch ihn wird die Einheit bewahrt; durch ihn stellt sich das Gleichgewicht zwischen allen Kräften her, welche an der Regierung mitwirken. In der Republik ruht der politische Mittelpunkt anderswo und stellt sich die Einheit in verschiedener Weise her. Die Einheit muß aber in jedem Staate auf die eine oder die andere Weise herrschen; denn ohne die Einheit gibt es keine Regierung.

Bisweilen beruht die einigende Macht der republikanischen Staaten bei der Versammlung des Volkes. Bei einer rein demokratischen Verfassung wird dieselbe dort in einem Maße sein, daß sie keine Grenzen mehr kennen wird, daß Alles dem Absolutismus und dem allgemeinen Willen überliefert ist. Nicht alle Republiken stehen zur beliebigen Verfügung dieser blinden und zügellosen Kraft der Souveränetät des großen Haufens. Man begegnet noch andern Arten der Verfassung, nicht allein in den aristokratischen Republiken, sondern auch in solchen Republiken, in denen die Gleichheit des Rechtes mit starken Institutionen umgeben ist, und in denen in letzter Linie Alles vom Volke abhängt. Gewöhnlich haben die Republiken, welche zu einer großen Macht gelangen und sich von lebenskräftiger Dauer zeigen, einen Senat, in welchem sich die dirigirende Kraft der Politik concentrirt. Aus den hervorragenderen Männern der Nation zusammengesetzt, aber, wenigstens indirect, durch seinen Repräsentativcharakter mit dem Geiste der Republiken in Uebereinstimmung gebracht, repräsentirt dann der Senat im Staate die Alles regulirende und mäßigende Gewalt. Dieses war die Aufgabe des römischen Senates ebensowohl zur Zeit, wo in Rom die Demo-

kratie, als zur Zeit, wo die Aristokratie und Oligarchie dort herrschten. So ist es heute noch, um den ganzen Unterschied der römischen Größe und der amerikanischen Mittelmäßigkeit vermehrt, mit dem Senate in den Vereinigten Staaten.

Die große Ueberlegenheit der Monarchie, so wie das Christenthum sie geschaffen, nämlich der auf die Liebe und auf die traditionelle Hochachtung vor dem Volke gegründeten Monarchie, beruht darauf, daß in der Person des Monarchen das Autoritäts- und das Repräsentativ-Princip, die Kraft des Fortschrittes und die Kraft der Erhaltung, sich enge verbinden. Durch die Länge der Zeit identificiren sich der Monarch und das Volk gewissermaßen mit einander. Kann der König in einer erblichen Monarchie ein anderes Interesse haben, als das des Volkes, dessen Größe seine Größe ausmacht, und dessen Verfall nicht möglich ist, ohne daß er selbst den Verfall seiner Macht und seiner Würde beklagen muß? Der König arbeitet für die zukünftige Größe der Gesellschaft, auf deren Zukunft die ganze Zukunft seiner Dynastie beruht, aus denselben Gründen, die ihn bewegen, in derselben die Ordnung für die Gegenwart aufrecht zu erhalten. Aus Interesse, wie aus Pflicht, ist er der thätigste Förderer jeder socialen Vervollkommnung, wie er auch der festeste und wachsamste Vertheidiger jener Principien und Traditionen ist, welche der Nation ein langes, friedliches und glückliches Leben sichern. Wenn die Staatsordnung eine solche ist, daß die regelrechte Intervention aller Kräfte der Nation in der Regierung, so oft die Nothwendigkeit eintritt, dem Uebelwollen oder der Unfähigkeit des Monarchen, der Mensch ist und immer fehlen kann, bessernd entgegentreten wird, was bleibt dann noch zu wünschen übrig? Wie könnte man besser einer Gesellschaft die Kraft des Fortschrittes und die Kraft des Widerstandes einflößen, die ihr beide nothwendig sind? Ist es vermessen, anzunehmen, daß dieses Regime, wo das gesammte Gleichgewicht der Gewalten die königliche Autorität zum Mittelpunkt

hat, trotz einiger immerhin möglichen Störungen, die beste Regierung ist, unter der der Mensch leben kann in dieser Welt, in der weder die Völker noch die Individuen jemals die absolute Vollkommenheit verwirklichen werden?

v. Haller hat treffend gesagt: „Daß man durch menschliche Einrichtungen jeglichem Mißbrauch der souveränen Gewalt zuvorzukommen oder ihn zu hindern im Stande sei, die doch keinen andern Obern hat, als Gott, ist ein Gedanke, der nur dem Hochmuthe unseres Jahrhunderts sein Entstehen verdankt, ist ein Problem, dessen Lösung radical unmöglich ist und dessen Aufstellung schon einen Widerspruch in sich schließt. Denn um die höchste Gewalt gegen Mißbrauch zu schützen, müßte man ihr widersprechen und entgegentreten und folglich eine höhere Gewalt schaffen; alsdann aber wäre doch die Letztere die höhere Gewalt und nun hätte man von ihrer Seite den Mißbrauch zu fürchten. Man belade die menschlichen Associationen mit so viel geschriebenen Gesetzen, Verfassungen und Organisationen, als man wolle; man zertheile die Gewalt; man stelle ihr alles das entgegen, was man als ein Gegengewicht gegen sie erachtet, wirksam genug, um das Gleichgewicht zu erhalten; das Höchste, was man erreichen wird, ist eine Verschiebung, keine Beseitigung der Schwierigkeit. Man kann kein Gesetz der Natur zerstören; immer wird irgend ein Individuum oder irgend eine Körperschaft die mächtigste sein und die höchste Autorität haben. Der Mißbrauch wird von dem Augenblicke an möglich sein und bleiben, wo man dazu die Gewalt und den Willen hat, ihn zu begehen."

Aus dieser Ausführung zog v. Haller folgende Schlußfolgerung, für welche die zeitgenössische Geschichte eine so offenkundige Bestätigung geliefert hat. „Es wird ewig wahr bleiben," sagt er, „daß der Mißbrauch der höchsten Gewalt einzig durch die Religion und die Moral verhindert werden kann, d. h. durch die Hochachtung vor dem natürlichen Gesetze

der Gerechtigkeit und der Liebe und durch die freiwillige Unterwerfung unter das, was dieses Gesetz vorschreibt. Die höchste Gewalt, der man nicht widerstehen kann, hat auf Erden keinen Richter; gegen sie gibt es Hülfe nur bei Gott, d. h. in jenem Gesetze und in jener souveränen Macht, die thatsächlich über jedem Gesetze und über jeder menschlichen Macht erhaben steht.“ [1]

In jeder Gesellschaft muß es einen Herrn, einen Souverän geben, d. h. eine Gewalt, welche das Recht hat, das letzte Wort zu sprechen und den Gehorsam gegen dieses Wort zu verlangen. Wenn dieser Souverän, gleichviel ob Fürst oder Volk, nur im Namen des Menschen spricht, wird früher oder später sein Anspruch auf die Allgewalt sich geltend machen, und man wird sehen, wie leicht alle Bande von selbst brechen, in welche man versucht hatte, ihn einzuschließen. Und diese Invasion des Absolutismus wird in dem Grade eine schnellere und unwiderstehlichere sein, als man in der Organisation des Staates dem Volke eine größere Macht, dem Gesetze der Kopfzahl eine größere Gewalt beigelegt hat. Keine politische Constitution wird fest bestehen, kein Gleichgewicht, weder in den socialen Kräften noch in den politischen Gewalten, wird möglich sein, wenn über den hinfälligen Combinationen der menschlichen Legalität keine höhere Gewalt mehr steht, welche alle Gelüste unterdrückt, welche Jeden an seinem Platze und in der Ordnung ihrer Autorität, durch das Band der Pflicht, erhält.

Burke macht in dieser Hinsicht tiefsinnige Bemerkungen. Indem er von der englischen Staatskirche spricht, sagt er: „Unser Gesetzgeber hat feierlich und für immer den Staat und Alles, was in ihm lebt und wirkt, geweiht. Diese Weihe ist geschehen, damit alle die, welche Theil an der Regierung nehmen, in der sie die Person Gottes selbst repräsen=

---

[1] Restauration de la science politique, t. I, p. 511.

tiren, aus ihrem Amte und aus ihrer Mission jene erhabenen Ideen schöpfer, welche ihrer Würde entsprechen. Jede Person, sie mag eine Gewalt ausüben, welche sie wolle, muß ganz besonders von der Ueberzeugung durchdrungen sein, daß sie nur eine übertragene Autorität ausübt, und daß sie von ihren Handlungen vor dem höchsten Herrn Rechenschaft legen muß, welcher sie ihm anvertraut hat, und welcher der Urheber und Begründer jeder Gesellschaft ist. Es ist nothwendig, daß dieses Princip sich noch stärker dem Geiste derjenigen, welche eine collective Souveränetät ausüben, einpräge, als dem Geiste der Fürsten. Ohne Werkzeuge zum Handeln vermögen die Fürsten Nichts. Gebraucht aber irgend Jemand ein Werkzeug und zieht er Nutzen aus ihm, so findet er in demselben auch Widerstand. Die Fürsten haben niemals volle Macht, alles zu sein, was sie wollen; und sie können niemals, ohne Gefahr für sich selbst, den Mißbrauch bis zum Aeußersten treiben. Aber die volksthümliche Autorität ist absolut und ohne Grenzen, und das Volk setzt in ihre Gewalt ein unendlich größeres und viel besser gegründetes Vertrauen. Das Volk handelt für sich selbst und eigenmächtig, und es faßt sofort den Gegenstand in's Auge, den es bezweckt. Im Uebrigen ist das Volk wenig empfänglich für die Verantwortlichkeit, welche der Mensch vor der öffentlichen Meinung auf sich nimmt, eine von den Mächten dieser Welt, mit welcher man am meisten zu rechnen pflegt. Der Tadel, der auf jedes Individuum für die Handlungen des von der öffentlichen Meinung beherrschten politischen Lebens zurückfallen kann, ist sehr klein; denn diese Meinung wirkt in gerade umgekehrten Verhältnisse zur Zahl derjenigen, welche die Gewalt mißbrauchen. Die Anerkennung, welche das Volk sich selbst für seine Handlungen ausstellt, hat von vornherein den Schein eines öffentlichen Urtheils zu ihren Gunsten. Auch die Furcht vor Strafe wirkt auf das Volk ebenso wenig ein, wie die Furcht vor Tadel. Kein einziges Individuum des Volkes braucht zu

fürchten, in seiner Person von irgend einer Strafe getroffen zu werden; und das Volk, als Ganzes genommen, kann niemals gestraft werden. Denn, da die Strafen keinen anderen Zweck haben, als warnende Beispiele für die Erhaltung des ganzen Volkes aufzustellen, so kann das ganze Volk niemals von irgend einer Strafe, die aus menschlicher Hand kommt, betroffen werden. Deßhalb ist es von der allergrößten Wichtigkeit, niemals zuzugeben, daß das Volk sich einbilde, sein Wille sei mehr, als der Wille der Könige, die oberste Regel des Guten und des Bösen."[1]

Wer Gott aus der Gesellschaft bannt, macht jedes Gleichgewicht in derselben sofort unmöglich. Wo wäre außer ihm jener feste Punkt, auf dem das Gleichgewicht nothwendig beruhen muß? Wenn der Mensch sich des Eingeständnisses seiner Abhängigkeit gegenüber seinem Schöpfer schämt, wenn er seinen Willen nicht dem souveränen Willen Gottes unterwirft, wird es niemals gelingen, in der Gesellschaft jenes Gleichgewicht der Kräfte herzustellen, durch welche ihm allein die regelmäßige Ordnung und der freiheitliche Fortschritt gesichert sind.

In einer Gesellschaft dagegen, in welcher das Bewußtsein des Rechtes Gottes auf das politische Leben ebenso, wie auf das private Gewissen herrscht, werden die Gewalt und die Freiheit in gleicher Weise gegen jeden ernsten Angriff geschützt sein. Dort wird die Gewalt, welche im Namen Gottes befiehlt, Gehorsam und Achtung finden, und man wird keine Anarchie zu befürchten brauchen. Auch den Despotismus wird man nicht zu fürchten brauchen, weil in einer solchen Gesellschaft die Idee, daß die Autorität durch einen Einzigen oder auch durch Mehrere gegen das Interesse Aller und gegen die Gerechtigkeit könne geltend gemacht werden, von dem

---

[1] Réflexions sur la Révolution française, p. 83 (éd. de Londres, 1814).

öffentlichen Gewissen entschieden zurückgewiesen ist. Auf Augenblicke können und werden die Leidenschaften immerhin versuchen, zu ihrem Vortheil die bestehende Ordnung zu brechen und in derselben vorübergehende Unordnungen anzurichten: aber das allgemeine Bewußtsein und die ständige Tradition der Gesellschaft werden bald und leicht über den Ehrgeiz und die Gelüste einer kleinen Anzahl ihr Recht behalten. Der Staat wird nach mehr oder minder erheblichen Erschütterungen immer wieder sich consolidiren; die Gewalten werden in die natürliche Ordnung ihrer Attribute zurückkehren; das Gesetz des Gleichgewichts, welches sie regiert, wird leicht wiederum in seine volle Wirksamkeit treten, weil der Mittelpunkt dieses Gleichgewichts allen hinfälligen Combinationen einer rein menschlichen Politik entrückt ist, weil er in jener höheren Regel der Pflicht beruht, über welche der Mensch Nichts vermag, indem sie nicht von ihm, sondern von Gott selbst stammt.

Wer außerhalb dieser Principien die Allianz einer starken Gewalt und einer dauerhaften, sichern Freiheit suchen oder begründen wollte, würde etwas Thörichtes und Eitles unternehmen. Gestützt auf die alleinige Autorität des Menschen, welche nach der alleinigen Kraft der Vernunft organisirt ist, wird die Gesellschaft ganz ohnmächtig sein, die Ruhe, die Sicherheit und die Folgerichtigkeit ihrer Action, diese Grundbedingungen ihres Wohlergehens, zu finden. Wie ein Schiff ohne Steuer wird sie beständig zwischen Despotismus und Anarchie schwanken, bis daß der Abgrund der Revolution sie verschlingt.

„Das Princip aller Souveränetät beruht wesentlich bei der Nation.“ Dieser Satz spricht das Grundaxiom aller liberalen Politik aus. Die Mitglieder der constituirenden Versammlung, welche denselben in die Declaration der Menschenrechte eintrugen, bildeten sich ein, sie könnten nach Willkür jene Kraft dirigiren, vor welcher das Recht aller bestehenden Gewalten verschwinden müsse. Heute ist das ganze System

der Gewalten, in denen man ein politisches Gegengewicht aufgerichtet zu haben glaubte, zusammengefallen, und mit ihm der Traum, dauernd die Herrschaft der Bourgeoisie zu befestigen. Für die Lösung des Problems, der Gesellschaft die Freiheit zu sichern und sie doch vor der Unordnung zu bewahren, war die Weisheit der Bourgeoisie nicht reif. Die Illusion dauerte nur sehr kurze Zeit. Das Volk hat von dem künstlichen Gleichgewicht, in dem es Nichts galt, nichts wissen wollen. Das allgemeine Stimmrecht dat das Klassenstimmrecht der Bourgeoisie entthront; und aus dem allgemeinen Stimmrecht sind die Plebiscite hervorgegangen, die Alles an den Cäsar ausgeliefert haben.

Man sah im Jahre 1789 das Regime jener alten christlichen Monarchien als ferner unerträglich an, in denen die Gewalt der Monarchen durch ein sittliches Gesetz, das Alle als das ihrige annahmen, gemildert und durch Gewohnheiten, die tief in dem nationalen Leben Wurzel geschlagen hatten, begrenzt war. Man wollte mit dieser Gewalt zu Ende kommen, trotzdem daß dieselbe von selbst den durch die Zeit und die Fortschritte des socialen Lebens nothwendig gewordenen Umgestaltungen entgegenging. Man stellte sich, als ob man jene wirksameren und kräftigeren Garantien für unnütz und frivol halte, mit deren Hülfe man leicht, auf Grund des bestehenden Rechtes und der Interessen Aller, die Action der traditionellen Gewalt hätte ordnen und doch diese Gewalt selbst in ihrem Rechte intact hätte erhalten können. Man brach gewaltsam mit dem Institute der alten Monarchie; man wollte die Monarchie nur insoweit festhalten, als man sie degradirt und zur Stellung eines ersten Commis der Nation herabgedrückt hatte.

Wir haben heute vor Augen, was aus diesem gewaltsamen Bruche mit der alten christlichen Legitimität, aus dieser Ehescheidung mit der alleinigen Gewalt geworden ist, die im Stande war, unseren modernen Gesellschaften die nothwendige

Freiheit mit der nothwendigen Ordnung zu bringen. Um nicht zu sterben, hört die Gesellschaft von 1789 nicht auf, sich Gewalten zu geben, welche durch keine Traditionen gebunden sind, und welche sich gegen die Schläge der Revolution nur noch durch die Dictatur schützen und retten können. Aber was ist aus den Kartenhäusern des politischen Gegengewichtes geworden? Wo ist das Gleichgewicht, wo die Freiheit?

3. Die Intervention der Regierten in der Regierung.

Nichts ist natürlicher, nichts harmonirt mehr mit der Ordnung, als die Regierten zur Mitwirkung an der Regierung zu berufen. Der heilige Thomas von Aquin sagt mit der ihm eigenen Bestimmtheit und Zuverlässigkeit, zu einer guten Gesellschaftsverfassung sei es erforderlich, daß Alle einen gewissen Antheil an der Regierung haben. Er fügt selbst bei, daß dieses das Princip der von Moses für das Volk Gottes geschaffenen politischen Organisation sei [1].

Es handelt sich hier nicht um die demokratische Idee, nach welcher die Regierten unmittelbar sich durch sich selbst oder durch ihre Repräsentanten regieren sollen. Wir sprechen von der Intervention der Gesellschaft in der Regierung nur in dem Sinne, daß die Regierten den öffentlichen Gewalten in der Regierung beistehen, und daß sie diese Gewalten innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und des Interesses Aller erhalten.

Man hat für die Idee der Repräsentativ-Regierung eine Art von Begründung versucht, die bei Vermeidung der Extreme der demokratischen Auffassung, dennoch das ratio-

[1] „Dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda, quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu, per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt." — Vgl. Summa theol., 1a 2ae, quaest. CV, art. 1: conclusio.

nalistische Princip festhält, mit welchem die Demokratie ihre Auffassung vertheidigt. „Die Souveränetät," sagt man, „steht rechtlich Niemanden zu, weil die volle und fortgesetzte Kenntniß, die feste und ungetrübte Anwendung dessen, was gerecht und was vernünftig ist, unserer unvollkommenen Natur nicht verliehen ist. Auf dieser Wahrheit beruht die Repräsentativ-Regierung. Dieselbe schreibt die Souveränetät rechtlich Niemanden zu. Alle Gewalten arbeiten an der Entdeckung und treuen Geltendmachung der Norm, welche ihre (gesammte) Wirksamkeit beherrschen soll; die Souveränetät ist ihnen rechtlich nur unter der Bedingung zuerkannt, daß sie dieser Norm unverbrüchlich nachkommen werden. Die Repräsentativ-Regierung, das Kind der Gerechtigkeit und der Vernunft, erkennt nur diese beiden als ihre Führer. Da es keine menschliche Schwäche ist, in dieser Welt unverwandt dieser geheiligten Führung zu folgen, so spricht diese Regierungsform Niemandem absolut die Souveränetät rechtlich zu und sie ruft die ganze Gesellschaft zur Entdeckung des Gesetzes der Gerechtigkeit und der Vernunft auf, die allein dieselbe übertragen kann." [1]

Wenn hierin das Wesen der Repräsentativ-Regierung ruht, so kann, so wird keine christliche Gesellschaft sie zulassen. Der Mensch vermag Nichts über die Autorität, Nichts über das Recht; denn beide nehmen ihren Ursprung aus Gott. Aber Gott hat den Gesellschaften die Sorge überlassen, die Bedingungen zur Ausübung jener Autorität zu bestimmen,

---

[1] So Guizot, Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe, t. I, p. 93 u. 155 (éd. 1851). Man würde indessen in den oben mitgetheilten Sätzen den ganzen Gedanken des großen politischen Theoretikers nicht auf der Höhe finden, auf die eine spätere Zeit und die Erfahrung den Staatsmann gestellt haben, wollte man die reiferen Erwägungen außer Acht lassen, in denen Guizot zeigte, daß die Autorität Gottes die nothwendige Grundlage jeder moralischen Ordnung ist. — Vgl. Méditations sur la religion chrétienne, vol. III, 2e médit. sur le christianisme et la morale.

der ihre Leitung innerhalb der zeitlichen Ordnung zusteht; er hat ihnen die Festsetzung des Rechtes überlassen, das innerhalb der Grenzen des göttlichen Rechtes sie regiert. Hier erscheint der Mensch mit seiner, der Gewalt Gottes untergeordneten, Gewalt. Hier tritt die Einwirkung der Gesellschaft auf ihre Regierung hervor. Diese Einwirkung findet ihre Organisation und thatsächliche Ausübung in der Nationalvertretung, welche nicht als Quelle und Princip der Autorität und des Rechtes, sondern einfach als das Mittel, der Gesellschaft ihre legitime Freiheit zu garantiren, intervenirt.

Was könnte also Falsches und Verdammenswerthes in der Intervention der Regierten in der Regierung liegen, wenn sie auf diese Weise aufgefaßt wird? Mehr noch. Man kann ohne jedes Bedenken sagen, daß eine solche Intervention mit dem Geiste des Christenthums durchaus übereinstimmt. Wer die Freiheit des Menschen der Willkür der Gewalt ausliefert, liefert die Seelen an die Gewalt aus; denn vor Nichts fürchten sich die despotischen Gewalten mehr, als vor der Freiheit der Kirche. Wie soll man nun die Freiheit der Gewissen vertheidigen, wenn nicht durch den berechtigten Einfluß der Regierten, welche diese Freiheit gegen alle Unterdrückung von Seiten der Regierungen verlangen können? Die Kirche besitzt nicht die Gewalt; diese ist in der Hand der zeitlichen Mächte. Die Kirche kann nur vertheidigt werden durch den Gebrauch, den ihre Kinder von der Autorität und von den Rechten machen, welche sie im bürgerlichen Leben besitzen. Wenn die Kirche bisweilen von solchen Fürsten beschützt worden ist, welche mit absoluter Gewalt regierten, so ist sie noch viel öfter von absoluten Fürsten geknechtet und verfolgt worden. Die verhängnißvolle Tendenz des Absolutismus besteht eben darin, Alles ohne Ausnahme unter seine Laune zu erniedrigen; das christliche Gewissen aber beugt sich nur der Autorität Gottes und widersteht stolz und unerschütterlich Allem, was Gott verdammt.

Ist es übrigens nicht die Kirche, welche den Menschen die zur Freiheit unabänderlich nothwendigen Tugenden einflößt? Man ist vollkommen berechtigt, von den freien Regierungen das zu sagen, was Montesquieu von der Republik sagt: „Ihr Princip ist die Tugend.“ Wären alle Bürger eines Staates vollkommene Christen, so könnten Alle, in dem Maße der ihnen verliehenen geistigen Gaben, an der Regierung mitwirken, sei es dadurch, daß sie selbst gewisse Gewalten bekleideten, sei es, daß sie diejenigen bezeichneten, denen die Autorität zustehen wird. Der heilige Augustinus hat bemerkt: „Wenn ein Volk vollkommen gemäßigt, ernst und fest dem allgemeinen Besten zugethan ist, so wird man gut daran thun, ein Gesetz zu erlassen, welches diesem Volke gestattet, selbst die Magistratspersonen zu wählen, welche das öffentliche Gemeinwesen verwalten. Ist das Volk aber verkehrten Sinnes, gibt es nur noch käufliche Wahlen und vertraut es die Gewalt nur noch unsittlichen oder verbrecherischen Händen an, so muß man einem solchen Volke die Gewalt nehmen, über die Würden zu verfügen; dieselben sind auf eine kleine Anzahl von tugendhaften Männern vertheilen.“ [1]

Die Idee dessen, was man das Self-Government nennt, ist nicht allein eine alte christliche Idee; sie vertritt auch eine alte christliche Institution der europäischen Gesellschaft aus jener Zeit, wo dieselbe von der Größe der Kirche durchdrungen war. Aber seit 1789 hat man diese Idee seltsam gefälscht und diese Institution ihrer ursprünglichen Natur entfremdet.

Ein erster Irrthum, und zwar ein solcher, der für eine große Anzahl von einer seltsam tiefen und beklagenswerthen Verblendung begleitet war, bestand in der aus den falschen Ideen des Liberalismus über die Natur der nationalen

---

[1] De libero arbitrio, I, 6, bei Thom. Aquin., Summa theol., 1a 2ae, quaest. XCVII.

Souveränetät entstandenen Ansicht, daß in den Repräsentativ-Versammlungen alle Autorität concentrirt sei, und daß denselben rechtlich oder thatsächlich eine absolute Gewalt innewohne. Hieraus hat sich der Parlamentarismus entwickelt, der Nichts ist, als eine liberale Heuchelei, durch welchen man die revolutionäre Idee unter dem Deckmantel des Königthumes zur Geltung bringen und ausbreiten konnte.

Sucht der Liberalismus sich conservativ zu zeigen, so legt er gerne einen großen Abscheu vor der Demokratie an Tag; aber zugleich bekennt er seine große Bewunderung für das System des Uebergewichtes der Versammlungen in dem System der Regierung. Eine Kammer oder zwei Kammern, welche den Willen der Nation ausdrücken; ein Monarch, als der sehr unterwürfige Diener dieses allmächtigen nationalen Willens, mit dem nominellen Rechte, seine Minister zu wählen, obschon er in Wirklichkeit kein anderes Recht besitzt, als sie innerhalb der Sphäre zu wählen, die ihm von der Versammlung, in der sich die nationale Allmacht concentrirt, angewiesen wird: das nennt man in der politischen Schule von 1789 eine constitutionelle Regierung; dieß macht das Wesen des Parlamentarismus aus.

In der thatsächlichen Anwendung und Durchführung hat diese Theorie mehr oder weniger Abänderungen erfahren, je nach dem Grade des politischen Scharfblickes und des praktischen Talentes derer, welche sie in's Werk setzten; der Grundirrthum aber ist immer derselbe geblieben. Die gläubigen Anhänger der doctrinären Schule haben Nichts von ihrer Lust und Vorliebe für die Abstractionen verloren, denen sich die Weisen der Constituante so gerne überließen. Die Versammlungen, welche seit achtzig Jahren ihre Tradition fortpflanzen, zeigen uns in realster Weise alle die Unruhen, alle Ohnmacht und alle Lächerlichkeiten, zu welchen diese Abstractionen hinführen.

Ein anderer, noch ernsterer Irrthum, der durch die revo-

lutionäre Schule in die Idee und die Praxis der Repräsentativ-Regierung eingeführt worden ist, besteht darin, daß man unter Self-Government nur noch die Souveränetät der Kopfzahl hat verstehen wollen, eine Souveränetät, die von allen Verschiedenheiten der Fähigkeit, der Würde, der socialen Bedeutung abstrahirt, die doch für alle Menschen in Bezug auf ihren politischen Einfluß einen so tiefgreifenden Unterschied statuiren. Die Gleichheitsidee hat Alles unter ihre Herrschaft gebeugt. Die Verfassung von 1791 gibt uns das Musterbild einer Repräsentativ-Regierung nach der Auffassung des Liberalismus. Diese Verfassung stellte als Ausgangspunkt die Gleichheitserklärungen jenes politischen Theoretikers hin, dessen Geist dieses Erstlingswerk der Revolution beherrschte. Sieyès läßt Alles aus dem allgemeinen Willen entstehen. „Dieser Wille," sagte er, „kann nicht Eins werden, so lange ihr die drei Ordnungen und die drei Repräsentationen bestehen laßt. Höchstens könnten sich diese drei Versammlungen in einem gemeinsamen Wunsche zusammenfinden, wie auch drei verbundene Nationen einen und denselben Wunsch ausdrücken können; aber hieraus werdet ihr nie Eine Nation, nie Eine Vertretung, nie Einen gemeinsamen Willen machen." [1]

Die antike Demokratie war von derselben Gleichheitsidee durchaus beherrscht und man findet auch in diesem Punkte die Richtigkeit der schon öfter gemachten Bemerkung bestätigt, daß die moderne Politik, die seit 1789 datirende Politik, nur ein Zurückgreifen auf den alten Paganismus ist. Aristoteles läßt hierüber keinen Zweifel bestehen: „Die allen Demokratien gemeinsamen Institutionen leiten sich direct aus dem für demokratisch ausgegebenen Principe her, nämlich aus der vollkommenen Gleichheit aller Bürger, die unter sich keinen Unterschied, als den der Zahl kennen, eine Lage, welche wesentlich demokratisch und von der Menge geliebt ist. Die Gleichheit will,

---

[1] Qu'est-ce que le tiers-état? ch. VI.

daß die Armen nicht mehr Gewalt haben, als die Reichen, daß nicht erstere allein souverän seien, sondern daß Alle dieß seien, im genauen Verhältnisse zu ihrer Zahl; und man findet kein wirksameres Mittel, dem Staate die Gleichheit und die Freiheit zu garantiren." [1]

Der Versuch, den man durch den Parlamentarismus von 1791 anstellte, mit einer einzigen Kammer, gelang schlecht; man verbesserte ihn bald dadurch, daß man die Eine und untheilbare Nation in zwei Kammern sich vertreten ließ. Aber die Tyrannei des Princips hat sich nie mit dem Versuche, im Hinblick auf seine Consequenzen, das Princip zu mildern und abzuschwächen, zufrieden gegeben. Als man unter der Herrschaft der Ideen des Liberalismus von 1789 zwei Kammern decretirte, fand sich die Eine derselben bald zur Rolle einer politischen Statistin herabgedrückt; der leitende Einfluß ging alsbald ganz auf die volksthümliche Kammer über.

Die Engländer leben seit langer Zeit im Self-Governement; sie haben ihm seinen Namen gegeben; aber sie haben ihm niemals und zu keiner Zeit diesen gleichmacherischen Charakter beigelegt. Auch in England strengt sich, wie überall heute, die revolutionäre Demokratie an, ihre Ideen tiefer und tiefer in das politische Leben einzuführen und seine Institutionen zu beherrschen. Aber beachtenswerth ist, daß selbst bei den zur Befriedigung der Forderungen der großen Mehrzahl bestimmten Reformen, die alte Regel der Vertretung nach den socialen Interessen entschieden das Uebergewicht über die moderne Regel einer Repräsentation nach der Kopfzahl behält. Daher das in dem ganzen englischen Regierungssysteme herrschende Gleichgewicht der socialen Kräfte, das sich als ebenso förderlich der wahren Ordnung und der wahren Freiheit erweist, als die absolu-

---

[1] Politique (éd. de B. Saint-Hilaire), VII, ch. I, 10.

tistische Einheit des Parlamentarismus für beides verhängnißvoll wirkt [1].

Nie hat man in England auch nur einen Augenblick daran gedacht, die entgegengesetzte, alle Autorität umstürzende Lehre einzuführen, die direct aus der rationalistischen Auffassung der Repräsentativ-Verfassung sich ergibt, und nach welcher die Nation über alle Gewalten, die sie regieren, ein souveränes und immer bestehendes Recht hätte. Gneist hat mit vollem Rechte sagen können: „So wichtig die Rechte des Parlamentes, so sind sie doch in ihrem Entstehen ein Ausfluß der königlichen Gewalt. Kein parlamentarisches Recht der Bischöfe, Aebte, Ritter, Bürger, welches nicht, geschichtlich erweisbar, auf königlicher Verleihung beruhte." [2] Diese dem englischen Geiste stark eingeprägte Tradition mindert bedeutend die Unzulässigkeiten, welche für die Freiheit der königlichen Gewalt aus der Nothwendigkeit entstehen könnte, in die sich ein König versetzt sieht, nur unter Mitwirkung der Minister, die ihm indirect durch den Willen der Kammer gegeben sind, zu regieren. Gelänge es, diese Tradition auch in England zu schwächen, würde der Geist von 1789 über die große Mehrzahl Herr werden und auch dort beginnen, jenen Einfluß allgemein zu erlangen, den er bis heute nur auf eine ganz

---

[1] Bagehot, dessen ausgesprochene Tendenz die Herleitung der englischen Institutionen aus den Ideen des demokratischen Parlamentarismus ist, muß nichtsdestoweniger bei der Charakteristik der Widerstandsversuche des englischen Geistes den tiefen Unterschied anerkennen, der die Regierung Englands von allen Repräsentativ-Regierungen trennt, die aus der Revolution von 1789 entstanden sind. — Vgl. La Constitution anglaise, p. 376 ss.

[2] Vgl. „Geschichte und heutige Gestalt der Aemter in England" a. a. O. S. 162. Dort heißt es weiter: „Die Maxime der Gerichte: Tout fuit in luy et vient de luy al commencement (Jahrb. 24 Edw. III.) war also buchstäblich richtig; der Ursprung aller öffentlichen Rechte aus der persönlichen Regierung so unbedingt wahr, daß Könige selbst im Kindesalter gewisse Regalacte vornehmen mußten."

verschwindende Minorität erlangt hat, so würde es schnell um die Festigkeit der politischen Verfassung des Vereinigten Königreiches geschehen sein. Kein Gleichgewicht der Gewalten kann der auflösenden Wirkung einer solchen Lehre widerstehen, und die englischen Institutionen würden gegen dieselbe um so weniger ihre Widerstandskraft behalten, als dem Parlamentarismus dort, in dem Verfassungsmodus des Ministeriums und in der Ausdehnung der Ministerverantwortlichkeit, Actionsmittel von unfehlbarer Kraft und schneller Wirksamkeit zu Gebote stehen würden.

Zu keiner Zeit, selbst nicht 1688, ist es den Engländern in den Sinn gekommen, über den bestehenden Gewalten noch eine sogen. constituirende Gewalt anzuerkennen, der das Recht zustehen soll, Alles in der politischen Ordnung in Frage zu stellen. Da diese Gewalt niemals ihr Recht, welches das unveräußerliche Recht des allgemeinen Willens ist, erschöpfen kann, so wird es von dem Augenblicke an, wo sie einmal anerkannt ist, im politischen Leben keine gesicherte Institution mehr geben. Die Anstrengungen des rastlos vorwärts treibenden Ehrgeizes und des unduldsamen Strebens nach Befriedigung der ungemessenen Wünsche, in einer neuen Ordnung der Dinge, werden in jedem Augenblicke Alles in Frage stellen. Es ist sattsam bekannt, wie von dem Augenblicke an, wo die Nationalversammlung die constituirende Gewalt sich zuerkannte, die revolutionäre Leidenschaft dieses Recht des Verderbens gebraucht hat. Von Consequenz zu Consequenz führt die Idee dieser constituirenden Gewalt dazu, der Nation eine Art von immanenter und verborgener Souveränetät zuzuerkennen, die um so mehr zu fürchten sein wird, als sie gar nichts Bestimmtes und genau Erkennenswerthes mehr an sich hat. Angesichts dieser verschwommenen und unbestimmbaren Kraft schwanken alle regelrechten Gewalten und werden schwach und wirkungslos. Alles ist alsdann der volksthümlichen Laune und der brutalen Willkür des revolutionären Haufens überantwortet.

Die öffentliche Meinung übt in England eine mächtige Action über die Regierung aus; aber es ist nicht jene öffentliche Meinung, die wir in den dem Geiste von 1789 überlieferten Gesellschaften gewahren: nicht jene souveräne und phantastische Wetterfahne, die sich mit jedem Windstoße dreht, die nur in einem Punkte Festigkeit zeigt, nämlich in der Anmaßung, immer Recht zu haben, sich immer und überall, durch das Recht der Massen, aufzudrängen. Die Intervention der Regierten in der Regierung durch eine solche Meinungsherrschaft macht für jede Regierung das Regieren von selbst zur Unmöglichkeit. Bei den Engländern ist die öffentliche Meinung eine regelrechte Gewalt, welche ihre autorisirten Organe hat und die durch die starken Einrichtungen, welche die Krone umgeben, gezügelt wird. In England gibt es eine große Aristokratie, und diese Aristokratie bildet nicht bloß einen Körper im Staate, sondern sie hat, durch die historische Bildung des englischen Charakters überhaupt, einen sehr großen Einfluß auf die Stimmung des Volkes [1].

---

[1] De Parieu legt auf die hier angedeutete Rolle der Aristokratie in der englischen Regierung allen Nachdruck. Nichts zeigt deutlicher, daß in England von einem Parlamentarismus in dem auf dem Continente gebräuchlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein könne, als die Uebersicht, die er über die Kräfte gibt, welche an der englischen Regierung mitwirken.

„Die englische Verfassung," sagt er, „beruht auf dem Zusammenwirken dreier Elemente: auf der monarchischen Gewalt, die erblich ist, auf der aristokratischen Gewalt, die desselben Vortheils der Dauer und der Einheit, in der Kammer der Lords, sich erfreut, und auf einer Gewalt, die aus demokratischer Wahl entsteht. Letztere faßt indeß keineswegs die Stimmen Aller in sich, sondern einzig der bedeutenderen Massen, die sich, in unregelmäßiger Gruppirung, aus Bürgern zusammensetzen, die gewisse Garantien durch ihr Eigenthum bieten, Garantien, welche nacheinander in Bezug auf ihre Bedeutsamkeit herabgesetzt, in Bezug auf die Personen, welche sie besitzen, erweitert werden.

„Es ist leicht, von der Action des aristokratischen Elementes über diesen ganzen Regierungsmechanismus sich Rechenschaft zu geben.

Ein englischer Publicist unserer Zeit charakterisirt in folgenden Ausdrücken die Einwirkung der Meinung auf die öffentlichen Angelegenheiten seines Landes: „Die öffentliche Meinung ist thatsächlich der große Hebel der Politik in England, aber sie handelt unter der Herrschaft von mäßigenden und regelrechten Kräften der gewichtigsten Art. Wir sind nicht nur vom königlichen Absolutismus befreit, sondern auch vom demokratischen Absolutismus. Eine gerechte Macht wird dem Willen der Majorität zuerkannt; aber diese Macht macht sich nur dem Gesetze gemäß und auf Grund des Gehorsams unter das Gesetz geltend, auch dann, wenn sie daran arbeitet, das Gesetz umzuändern. Unsere Freiheit ist eine organisirte Freiheit; sie ist nicht die Ausgelassenheit einer leidenschaftlich erregten Menge, welche den Zügel keiner Form und keines Präcedenz ertragen kann, die schlägt, ohne auf irgend Etwas hören zu wollen, die, bevor sie handelt, die Sprache der Ver-

---

Ersteres hat sich mit den Sitten in erstaunlicher Weise verbunden und findet in der Vertheilung der Gewalten und in der bürgerlichen Gesetzgebung über die Theilung der Erbfolge einen festen Anhalt . . .

„Die Aristokratien haben eine solche Stellung, daß sie von Natur aus zur Vermittlung in dem Conflicte berufen sind, die sich aus den entgegengesetzten Tendenzen der Monarchie und der Demokratie ergeben. ‚Das Interesse der Monarchie,‘ hat bereits Walpole gesagt, ‚welches wesentlich dem der Demokratie entgegengesetzt ist, kann zu einer Art von Versöhnung, die selbst nur vorübergehend möglich ist, nur durch ein vermittelndes Interesse gebracht werden, nämlich durch das der Aristokratie.‘

„Hier also beruht, wie man auf Grund öfterer Beobachtung immer wieder constatiren muß, das Geheimniß der Größe und der historisch-denkwürdigen Lebensdauer der englischen Verfassung. Ueberall sonst, wo die vermittelnde und mäßigende Macht geschwächt wurde oder verschwunden ist, erscheint das Problem der constitutionellen Festigkeit in der Repräsentativ-Monarchie ungelöst. Zwischen dem ruhelosen Wechsel der Demokratie, und der Monarchie, welche der Festigkeit bedarf, fehlt die schiedsrichterliche Autorität, und das Gleichgewicht entbehrt darum aller Festigkeit und Dauer.“ — Vgl. Principes de la science politique, ch. V.

nunft weder hören kann noch hören will, und die gerne Reue zeigt, wenn es zu spät ist. Unsere Verfassung sichert dem Staatsmanne die Zeit und die Mittel zwischen dem zu unterscheiden, was wahrhaft die Stimme der Nation und was nur das Geschrei einiger Parteigänger ist, die bisweilen sich anmaßend den Namen der Nation beilegen.“ [1]

Mit einer so geregelten und gezügelten öffentlichen Meinung, die übrigens in England durch eine Hochachtung vor der Tradition begleitet ist, wie man eine ähnliche seit den Tagen der Römer nicht wieder gesehen hat; mit einer solchen Abwägung aller der großen, lebendigen und wirksamen Kräfte der Gesellschaft in allen ihren Formen und auf allen ihren Stufen, von denen eine jede ihre bestimmte Stelle in dem Organismus der öffentlichen Institutionen hat; mit allen diesen Elementen der Festigkeit und der Dauer kann man ohne Gefahr der nationalen Repräsentation Rechte zuerkennen, welche überall anderswo die Regierung zur Ohnmacht verurtheilen und die Gesellschaft selbst bald in die beklagenswertheste Unbeständigkeit stürzen würden.

Dank der sprüchwörtlichen Anhänglichkeit der Engländer an ihre alten Sitten, sind jene Freiheiten, welche für die dem Geiste von 1789 überlieferten Völker eine beständige Gefahr wären, für sie eminent conservative Kräfte. Die Engländer haben, indem sie im sechszehnten Jahrhundert die Autorität der katholischen Kirche verwarfen, in ihrem öffentlichen Leben die großen Züge der Organisation der katholischen Völker bewahrt. Es ist ein merkwürdiges Schauspiel, wie sie dieser Organisation in Liebe treu geblieben in dem Maße, als sie gegen jene geistliche Autorität in Abneigung verharrten, unter deren Einfluß ihre politische Constitution sich gebildet hatte.

Der Engländer ist von Natur langsam im Fassen seiner

---

[1] Creasy, The Rise and Progress of the English Constitution, London, 1856, p. 386.

Entschlüsse. Hat er aber einmal eine Idee angenommen, so wendet er sich selten mehr von ihr ab; er hält an ihr mit Zähigkeit fest und zieht aus ihr mit kaltblütiger Ausdauer alle Consequenzen. Wie dem römischen Genie im Alterthume, so ist dem englischen in der modernen Welt von der Vorsehung eine seltene politische Begabung zugetheilt, die einen seiner hervorragendsten Charakterzüge bildet. Deßhalb trägt auch besonders das politische Leben in England das Gepräge dieser großen Eigenschaften; hier ist der Maßstab zu suchen, mit dem das englische Volk gemessen sein will. Im Uebrigen sind die Engländer, hierin gleichfalls den Römern ähnlich, ein Volk von Gesetzgebern, und der englische Legist pflegt in hohem Maße den Cult dessen, was durch das Gesetz hergestellt ist. Hieraus erklärt sich das auf den ersten Blick befremdende Phänomen, daß ein ganzes Volk in seinen privaten Sitten und in seinem religiösen Leben eine tiefgreifende Revolution durchgemacht hat, und in seinem politischen Leben dennoch an allem dem festhält, was die Zeit, unter der Herrschaft einer Lehre, welche es zurückgewiesen hat und heute noch zurückweist, in dasselbe eingeführt hatte.

Eine hervorragende Neigung für den Reichthum und für den Wohlstand, eine Vorliebe für utilitaristische Anschauungen, welche niemals ohne eine gewisse Dosis von Egoismus sich geltend machen, ein alter Fond von dem germanischen Unabhängigkeitssinne, welcher sich schlecht zu der Unterwerfung unter die Forderungen des Glaubens versteht, den die katholische Autorität verlangt, alles dieß entfernte die Engländer von der katholischen Kirche und trieb sie zur Auflehnung des Protestantismus. Die Liebe, welche sich weder mit dem utilitaristischen Egoismus noch mit dem Stolze des Privaturtheils in religiösen Dingen verträgt, wurde bei den Engländern durch das Interesse ersetzt; und dieses wurde das die socialen Beziehungen beherrschende Gesetz. Unter diesem kalten und harten Gesetze des Interesses ist das sociale Leben

Englands in tiefe, unheilvolle Unordnung gerathen. In dem großen britischen Reiche bilden die Armen und die Reichen gleichsam zwei Nationen in einem einzigen Volke, zwei Nationen, die in vielen Beziehungen einander entfremdet, bisweilen feindselig sich gegenüberstehen. Der Pauperismus hat in England sein eigenes Leben, welches die Reichen nur von Ferne, nur in der Theorie studiren, und für welches sie Nichts oder doch so gut wie Nichts thun, weil von ihnen jener Geist und jene Freiheit der christlichen Liebe gewichen ist, welche dem Herzen entstammt, welche sich selbst hingibt, als die wahre Liebe Christi, deren Quelle der Protestantismus bei ihnen verschüttet hat. So tief indessen auch der Abgrund ist, der diese beiden Nationen in der Nation trennt, beide sind dennoch mit einander verbunden; beide hängen durch jenes sociale Gesetz der Solidarität zusammen, welche immer auf die Dauer sich in jenen Strafen und Züchtigungen offenbart, die auf alle fallen, welche dieses Gesetz verkannt haben. Wenn England nicht mit der katholischen Kirche seine alte Liebe zur Armuth und zu den Armen wiederfindet, so wird der Tag unausbleiblich sein, an dem die Nation der Elenden und der Verstoßenen sich erheben und Rechenschaft von der Nation der Mächtigen und Reichen fordern wird, für all' ihre hundertjährigen Erniedrigungen, für ihre unnennbaren Leiden. Dieser Tag könnte leicht Europa das Schauspiel bieten, wie das größte, das stärkste, das sicherste unter allen noch aufrecht stehenden politischen Gebäuden in den steigenden Fluthen des Radicalismus und des Chartismus zusammenbricht. Tritt eine solche Krise ein, dann haben alle Combinationen der politischen Kräfte keine, gar keine Bedeutung mehr; die sociale Unordnung wird Alles mit sich fortreißen und verschlingen.

Das englische Volk hat in seinen Grundgesetzen und in den Gewohnheiten seines öffentlichen Lebens das Gepräge der katholischen Jahrhunderte so gut gewahrt, daß es hinreichen

würde, England dem Glauben der römischen katholischen Kirche wieder zuzuführen, um auch seine politische Lage sofort und ganz von selbst wieder auf die wesentlichen Grundlagen der Verfassung der katholischen Gesellschaften zurückzustellen. Der Liberalismus weiß dieß, und schon lange richtet er seine Angriffe gegen die altehrwürdigen Institutionen Englands; aber bis heute hat er sie nur an ihrer äußeren Oberfläche schädigen können. Dank dem gesunden Sinne der Engländer bleiben die wesentlichen Theile des politischen Systems unberührt, und unerschüttert leben noch die Traditionen, auf welche dasselbe sich stützt, in ihrer ganzen Autorität.

Auf dem Continente, auf welchem die Ideen der Revolution eine so verderbnißvolle Herrschaft erlangt haben, dürfte die Restauration der wahren Freiheit in gewisser Hinsicht weniger leicht sein. Selbst bei einer großen Anzahl unter denen, welche den katholischen Glauben bewahrt haben, sind die sociale Tradition und der politische Sinn durch die Wirksamkeit der Illusionen von 1789 geschwächt. Es bestehen in unserer Mitte Ideenverwirrungen und Unklarheiten, welche tief einschneidend und hartnäckig sind.

Man bleibt hartnäckig dabei, eine politische Repräsentation, mit wirksamem Schutze der Freiheit, nur in derjenigen zu sehen, welche aus jener Souveränetät des allgemeinen Willens hervorgeht, mit der keine andere wahre Autorität vereinbar ist, und welche die Lehre der katholischen Kirche durchaus zurückstößt. Man beachtet dabei nicht und will sich gar nicht erinnern, daß während der christlichen Jahrhunderte, auf allen Stufen des öffentlichen Lebens, die Regierten an der Regierung Theil genommen haben, und daß ihre Rechte, die principiell wie thatsächlich durchaus von dem verschieden waren, was man die modernen Freiheiten nennt, nichtsdestoweniger der Freiheit die ernstesten Garantien boten.

Um den Charakter jener Institutionen wohl zu verstehen, welche allein die wahre politische Freiheit sichern können; um

jene Freiheit der Erhaltung und des Heiles wohl von jenen falschen und gefahrvollen Theorien der Freiheit zu unterscheiden, welche gegenwärtig so viele ehrbare Geister verblenden und verführen, ist es von Nutzen, wenn man weiß, wie damals, als Europa noch ganz von katholischen Einflüssen durchdrungen war, die Gesellschaft in die Ausübung der Gewalten eingriff, welche sie regierten. In dem beschränkten Raume dieser Schrift mögen wenigstens einige allgemeine Züge an das erinnern, was die neuere Geschichtsforschung außer allen Zweifel gestellt hat [1].

So unterliegt die Thatsache keinerlei Zweifel mehr, daß an den feudalen Gerichtshöfen alle freien Männer durch ihre Pairs gerichtet wurden. Die Gesellschaft des Mittelalters

---

[1] Ueber den allgemeinen Charakter der Freiheit, welcher in der mittelalterlichen Regierungsweise herrschte, fällt Montesquieu folgendes Urtheil: „Die germanischen Nationen, welche das römische Reich eroberten, hatten bekanntlich eine sehr freie Verfassung. Man braucht hierüber nur den Bericht des Tacitus ‚über die Sitten der Deutschen‘ nachzulesen. Die Eroberer breiteten sich in dem Lande aus; sie wohnten zerstreut in den Städten und in den Dörfern. So lange die Nation noch in Deutschland lebte, konnte sie sich in ihrer Ganzheit versammeln. Diese Möglichkeit fiel mit ihrer Zerstreuung nach der Eroberung weg. Es stellte sich indessen als eine Nothwendigkeit heraus, daß die Nation auch ferner über ihre Angelegenheiten in Berathung zusammentrete, geradeso wie dieß vor der Eroberung geschehen war: sie that dieses durch ihre Repräsentanten. Das ist der Ursprung der deutschen Regierungsweise unter uns. Anfangs mischte sich in ihr die Aristokratie mit der Demokratie. Dieselbe hatte den Uebelstand, daß das niedere Volk noch im Sklavenzustande blieb; sie war eine gute Regierungsweise in dem Grade, als sie sich fähig zeigte, eine bessere zu werden. Es entstand die Gewohnheit, Freibriefe zu bewilligen, und bald sahen sich die bürgerliche Freiheit des Volkes, die Prärogative des Clerus und des Adels, die Macht des Königs in ein solches Verhältniß der Eintracht gebracht, daß ich nicht glaube, es habe jemals auf Erden eine so wohlgeordnete Regierung bestanden, wie in jedem Theile des damaligen Europa für die Zeit, daß dieselbe dort herrschte.“ — Vgl. Esprit des lois, l. XI, ch. VIII.

besaß also die so hochbedeutsame Garantie der Intervention der Rechtnehmenden selbst in der Verwaltung der Justiz; sie besaß, für die bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten wie für die Strafrechtspflege, die Einrichtung der Jury, welche so viele Nationen des Continents verloren oder nur halb und entstellt sich bewahrt haben, aus der die Legisten Englands mit Recht die Grundlage des privaten und öffentlichen Rechtes jedes Engländers machen.

Schon Montesquieu hat bemerkt: „Wer immer auch die Jurisdiction besaß, ob der König, ob der Graf, ob der Hundertmann, ob die Barone oder die Geistlichkeit, gleichviel, sie waren niemals allein die Richter; und dieser Gebrauch, der seinen Ursprung aus den germanischen Wäldern herleitete, bestand noch fort, als die Lehnsverfassung bereits eine neue Form angenommen hatte.“ [1]

„Das salische Gesetz,“ sagt Pardessus, „und eine ganze Menge von Documenten bezeugen, daß die Justiz in jedem Bezirke von der Versammlung der freien Männer gehandhabt wurde. Alle Zeugnisse stimmen darin überein, daß der Grafio oder Comes an dem Gerichte keinen Antheil nahm. Seine Aufgabe bestand in dem Vorsitze der Versammlung von Bürgern, welche unter der Benennung von ‚Rachimbourgs‘ beauftragt waren, die Parteien zu verhören und Recht zu sprechen.“ [2]

Während der merovingischen Periode wird diese Regel allgemein beobachtet; sie findet ihre Anwendung ebensowohl auf die Patrimonialgerichtsbarkeit, welche mit den Domänen und dem Eigenthum sich befaßte, wie auch auf die gewöhnliche Landesjustiz, welche unter der Autorität der Könige ausgeübt wurde; denn die letztere entnahm von der ersteren ihre wesentlichen Regeln. Die Barone, welche in Kraft einer

---

[1] Esprit des lois, l. XXX, ch. XVIII.

[2] Commentaire sur la loi salique, p. 571—574.

Immunitätsbewilligung Recht sprachen, saßen ebenso unter dem Beisitze der Leute ihrer Domäne, wie auch der königliche Graf selbst, zu Gericht [1]. Klimrath bemerkt mit Bezug auf die merovingische Epoche: „Der Fürst besaß nur den Vorsitz in der Versammlung und die Ausführung der durch sie gefällten Urtheile. Das Urtheil selbst wurde durch die freien Männer des Ortes, die Beisitzer des Fürsten oder die Pairs der Parteien gefällt. Diese denkwürdige Einrichtung findet sich in allen Denkmälern der barbarischen und der feudalen Epoche. Ihre ursprüngliche Existenz kann unmöglich in Zweifel gezogen werden.“ [2]

Die Verfassung der Feudalordnung ließ die Regel, in Kraft deren die Richter aus den Rechtnehmenden genommen waren, fortbestehen. Der Lehnsherr nahm die Stelle des Grafen ein; aber er maßte sich keineswegs die Macht an, selbst zu richten; er beschränkte sich auf den Vorsitz im Gerichte; die Urtheile wurden durch die Gerichtssassen selbst gefällt [3]. Im dreizehnten Jahrhundert ist die Gerichtspflege

---

[1] Pardessus, Essai sur l'organisation judiciaire, p. 312.

[2] Histoire du droit public et privé de la France, p. 276.

[3] Laferrière faßt das feudale Recht über diesen Punkt also zusammen: „Das feudale Hofrecht bestand für den Herrn in dem Rechte, den Hof zu berufen, ihm zu präsidiren, den Urtheilsspruch zu verkünden und denselben ausführen zu lassen; aber das Urtheil selbst zu fällen, stand ihm nicht zu. Dieß Recht besaßen die Vasallen oder die Pairs, die, in ihrer feudalen Eigenschaft, diese Pflicht oder den Hofdienst hatten. Es war dieß auch die früher in dem Gerichte der Grafen befolgte Praxis. Der Urtheilsspruch stand niemals einem einzigen Manne zu. Eine Maxime des Feudalrechts besagte, daß ‚Richten, die That Mehrerer' sei.“ — Vgl. Histoire du droit français, t. IV, p. 97. — Man sehe über diesen Punkt die eingehende Studie von Buchère über die Ursprünge der Jury.

Buchère macht (Revue historique du droit, 1862, p. 153 ss.) die treffende Bemerkung, daß, „wenn in einigen Fällen der Richter allein und ohne Beisitzer ein Urtheil fällt, dieß nur als eine seltene und vereinzelte Thatsache anzusehen sei.“

Wir sehen in der That aus den Texten Beaumanoir's und P. de

durch die Jury die allgemeine Regel. Boutaric führt hierfür die unzweideutigsten Beweise aus Beaumanoir und aus den Gerichtshöfen des heiligen Ludwig an. Er bemerkt zu diesen Beweisen Folgendes: „Das Herkommen der Normandie weist die Einrichtung der Jury auf, die in dieser Provinz im dreizehnten Jahrhundert in bürgerlichen und strafrechtlichen Sachen functionirte. Ebenso war es in der Picardie, in Artois und in Flandern. Philipp der Lange schrieb dem Vogt der Auvergne vor, mit den Rittern und den Vertrauensmännern der Bürgerschaft Raths zu pflegen, so oft er Recht spreche. Das alte Gewohnheitsrecht Anjou's, welches im dreizehnten Jahrhundert aufgezeichnet wurde, stimmt in Bezug auf diesen Punkt ganz mit der Praxis der königlichen Gerichte

Fontaines', daß man die Intervention der Lehnsleute in den Gerichten für unerläßlich erachtete, weil man Maßregeln ergriff, ihr Erscheinen beim Hofe zu sichern in dem Falle, wo die Baronie selbst solche nicht bot.

So sagt Philippe de Beaumanoir: „Die Gewohnheit von Beauvoisis ist der Art, daß nicht die Herrn an ihren Höfen, sondern daß ihre Leute richten. Hat ein Herr so wenig Leute an seinem Hofe, daß er auf diese Weise nicht richten kann, so muß er den Herrn, von dem er selbst abhängt, ersuchen, ihm von seinen Leuten die zu überlassen, welche Pairs sind; und die Herrn müssen das thun." — Vgl. Coutumes de Beauvoisis, ch. LXVII, 2 u. 3.

An einer anderen Stelle berührt Beaumanoir die Mittel, die zu ergreifen sind, wo es sich um Ausführung der Grundregel des Gerichts durch die Pairs handelt. Er sagt: „Nicht jeder Herr ist in der Lage, an seinem Hofe ein Urtheil zu fällen, weil er keine Lehnsleute hat oder weil er deren zu wenige hat; da er nun darum nicht sein Gericht verlieren soll, so gibt es einen andern Weg, den wir von den Gerichten haben betreten sehen. Denn er kann von seinem Herrn verlangen, daß dieser ihm von seinen Leuten, auf seine Kosten, überlasse, um ihm in seinem Gerichte zu rathen, und seine Herrn müssen es thun; und dann können sie selbst Gericht halten in dieser Weise, in Gegenwart der Leute, die ihnen ihr Herr geliehen." — Das. ch. XVII, 11.

Ueber die bis in's Einzelnste gehenden Maßnahmen zur Wahrung der Unabhängigkeit der Richter vgl. das. ch. I, 32.

überein." [1] Für das zwölfte Jahrhundert, das Jahrhundert der entstehenden communalen Freiheiten steht es fest, daß die Bürger nur von ihren Mitbürgern konnten gerichtet werden. Man kann also sagen, daß im dreizehnten Jahrhundert alle freien Leute vor den feudalen Gerichtshöfen ebenso gut, wie vor denen der Bourgeoisie, ein Recht auf Gericht durch ihres Gleichen hatten [2].

---

[1] La France sous Philippe-le-Bel, p. 181—183.

Boutaric führt aus den Belegen der Histoire de Languedoc des Dom Vaissète folgende Einzelheiten einer im Jahre 1299 protokollirten Gerichtssitzung an, welche treffend das mittelalterliche Recht des Gerichtes durch seine eigenen Mitbürger charakterisiren. „Es handelte sich," sagt Boutaric, „um einen Verbrecher, welcher durch die Schöffen des Grafen von Lautrec gefangen worden war. Er wurde nach altem Herkommen auf öffentlichem Platze am Fuße einer alten Ulme gerichtet. Dem Gerichte präsidirte der Graf von Lautrec, seine Beisitzer waren Ritter, Edelleute, die nicht Ritter waren (damoiseaux), und Bürger. Nachdem der Angeklagte verhört war, schritt man zur Abstimmung. Ein Ritter sprach für Verbannung, einer der Edelleute für Verstümmelung; aber der Rest der Anwesenden — es waren ihrer mehr als zweihundert, unter ihnen die Advocaten des Lautrec'schen Gerichtsbezirkes — riefen, daß er den Tod verdiene. Diese Acclamation des Volkes war offenbar das Votum der Majorität und entschied über das Schicksal des Schuldigen. Er wurde vom Grafen zum Tode verurtheilt und die Bürger verlangten vom Grafen, daß er diesen Spruch schriftlich wolle aufzeichnen lassen."

Abbé Hanauer berichtet über mehrere ähnliche Verhandlungen in den elsässischen Colonatgerichten. Vgl. Les paysans de l'Alsace au moyen âge, p. 142 u. 186.

[2] Boutaric a. a. O. — Vgl. ferner P. Odier, Esquisse du droit féodal in der Revue historique du droit, année 1862, p. 429.

Laferrière charakterisirt in folgender Weise den Gerichtshof der Bourgeoisie: „Ihr (der Bürger) Gericht ist nicht bloß über Civilsachen competent; es hat überdieß eine criminelle Jurisdiction in Bezug auf Nichtadelige und war bis zur Aburtheilung solcher Verbrechen competent, welche die Todesstrafe nach sich zogen. Das in Jerusalem durch die Kreuzfahrer eingesetzte Gericht der Bürger bestand aus zwölf Geschworenen oder zwölf der verständigsten Bürger der Stadt, welche den

In Bezug auf die freien Leute steht das Recht außer allem Zweifel. Für die Unfreien ist die Frage nach ihrem eigenen Gerichtsstande unentschieden, obwohl an vielen Orten, wie es scheint, ihnen dasselbe Recht zugestanden war [1].

Eid leisteten. Es war dieß indeß nicht der einzige Gerichtshof dieser Art. Es war angeordnet, daß in allen Städten, an allen Orten des Königreichs, wo Recht gesprochen würde, ein Graf und Geschworene, d. h. ein Gerichtshof der Bourgeoisie bestellt werden sollte." — Vgl. Histoire du droit français, t. IV, p. 525, 526.

[1] Odier führt (a. a. O. p. 429) aus, daß Unfreie von Unfreien, und zwar solchen, die derselben Kategorie angehörten, gerichtet wurden. So die Zehntpflichtigen von Zehntpflichtigen, die Halbpächter von Halbpächtern ꝛc.

Championnière spricht eine dieser Ansicht ganz entgegenstehende aus. Er geht von der Maxime aus, daß „das Lehn und die Justiz durchaus nichts Gemeinsames" hätten; er legt dieser Maxime absoluten Sinn und Geltung bei. Er sieht Alles, was nicht von Adel, als der gewöhnlichen Strafgerichtsbarkeit unterstellt an, welche immer von der Feudaljustiz verschieden gewesen und deren Normen niemals unterworfen gewesen sei. „Die Mehrzahl der Legisten des achtzehnten Jahrhunderts," sagt er, „schreiben, daß das ‚Gericht durch Gleiche' das Princip der Justiz zu den Feudalzeiten überhaupt gewesen sei; diese Behauptung trifft nicht zu. Das ‚Gericht durch Gleiche', welche diesen Namen führten, existirte nur in der feudalen Justiz, aus dem einfachen aber peremptorischen Grunde, daß es eigentliche Pairs nur im Lehn oder in der Association gab. Das Wort par oder pares drückt in allen auf das Seniorat bezüglichen Documenten, nur die Mitgliedschaft der Association aus, nichts weiter." — Vgl. De la propriété des eaux courantes, no. 235.

Philippe de Beaumanoir spricht vom Gerichte durch die Pairs, wo er sagt: „Nicht die Herrn haben an ihren Höfen zu richten, sondern ihre Leute richten. . . . Wie es im Recht der Leute ist, daß der Graf ihre Genossen vor das Gericht ihrer Pairs stelle, so sollen auch diese ihre Leute vor das Gericht ihrer Pairs stellen . . ." Hier ist die Rede von freien Leuten, d. h. von Adeligen, welche kraft der feudalen Abhängigkeit dem Herrn unterstehen. Das folgt klar aus jenen Stellen, wo der Verfasser sehr bestimmt zwischen Lehnsleuten und Unfreien unterscheidet und nur den erstern die feudale Justiz zuerkennt. — Vgl.

Nicht allein für seine Gerichtsbarkeit mußte sich der Lehnsherr des Beistandes seines Hofes versichern. Wenn es sich

---

besonders ch. XLVIII, 11; ch. LXII, 11; ch. LXVII, 7. — Wenn Beaumanoir von den „Leuten eines Herrn" spricht, so handelt es sich um Lehnsleute, und niemals um Unfreie.

Ebenso spricht auch Pierre de Fontaines in seinem „Conseil" gelegentlich von den Urtheilen der „freien Leute", oder der „Leute, welche im Hofe Pairs sind" (vgl. ch. XXI, 10), d. h. nur von Edelleuten und nicht von Unfreien; ch. X, 1—3 werden die „Unfreien" den „freien Leuten" geradezu entgegengesetzt. Man vgl. ch. III, 1, 2, 5 u. 6, mit den Noten bei Du Cange und Laurière.

Dareste berichtet bei der Beschreibung der Verfassung der Abtei Marmoutiers, aus dem zwölften Jahrhunderte, daß der Intendant oder der Vogt der Abtei, „die Streitigkeiten zwischen dem Abte und seinen Untergebenen zu regeln hatte, und daß er in den einzelnen Ortschaften besondere Gerichtssitzungen abhielt, bei denen die freien Zehntpflichtigen zugegen waren." — Vgl. Histoire des classes agricoles en France (2[e] éd.), p. 177.

Abbé Hanauer constatirt, daß im Elsaß selbst die einem Nomadenleben unterworfenen Bevölkerungen von den Associationen der anderen Stände nicht ausgeschlossen waren, und daß sie, ähnlich wie die Bauern eines bestimmten Colonates, ihre Audienzen hatten, in denen das Gericht durch die Pairs rechtlich denen, welche die Association bildeten, zugestanden war. „So bildeten die Kesselflicker des Elsaß, d. h. des ganzen Gebietes, welches zwischen dem Hauenstein und dem Hagenauer Walde lag, eine umfassende Corporation, die alljährlich zu Breisach ihre Gerichtstermine hielt, deren oberste Leitung zuerst den Hohenstaufen, später den Pfalzgrafen zustand. Eine ähnliche Association bildeten die Spielleute des Elsaß, welche in jedem Jahre in Ribeauvillé unter dem Schutze der Ribeaupierre's zusammentrat. Der Pfiffertag dieser Stadt hat bis auf unsere Tage die Erinnerung an die alten Audienzen wach gehalten." — Vgl. Les paysans de l'Alsace, p. 142. — Vgl. das. p. 120.

Wenn man demnach auch nicht zugeben kann, daß das Pairsgericht nicht die allgemeine Regel für alle Klassen der Bevölkerung war, so kann man ebenso wenig läugnen, daß in gewissen Fällen diese Regel auch außerhalb der feudalen Gerichtshöfe ihre Anwendung fand. Boutaric macht über diese Frage eine abschließende Bemerkung. Er sagt: „Die Halbfreien, Leibeigenen, Tagelöhner, kurz alle, welche keine volle Freiheit

darum handelte, das Gewohnheitsrecht festzustellen, oder auch wenn irgend eine Entscheidung nothwendig wurde, von der die Interessen seiner Lehnsleute berührt wurden, wenn irgend etwas von dem, was heute unter den Begriff der Territorialverwaltung fällt, zu ordnen war, mußte der Lehnsherr von seinem Hofe umgeben sein. Man hat deßhalb geradezu die Behauptung aufstellen können, die Suzeränetät, d. h. die Souveränetät der Feudalordnung, habe nicht dem Herrn, sondern seinem Hofe zugestanden. „Der feudale Hof," sagt Beugnot, „muß nicht so sehr als ein Tribunal, denn vielmehr als eine Art von politisch-souveräner Versammlung angesehen werden, in deren Schooß die Interessen des Lehnsherrn sowohl wie die besonderen Interessen seiner Vasallen auseinandergesetzt und frei debattirt wurden. Die Suzeränetät stand keineswegs bei dem Lehnsherrn; er hatte von ihr nur den äußeren Titel. Die höchste Gewalt beruhte bei der Versammlung aller Interessenten; sie allein besaß das Recht, einem Vasallen sein Lehn abzusprechen." [1]

Nichts im Mittelalter ist einförmig; man geht niemals von einem allgemeinen Gesetze aus; die localen Gewohnheiten

---

genossen, waren zu dem Beneficium der Jury nicht zugelassen. Immerhin gab es im Mittelalter keine absolute Regel. Ich habe die allgemeinen Principien dargelegt; aber man begegnet zahlreichen Ausnahmen von ihnen. An gewissen Orten werden die Halbfreien von ihren Pairs gerichtet; an anderen Orten unterstanden die freien Leute dem Spruche der Feudalgerichte. Das rührt eben daher, daß die sociale Lage eine unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens zeigte und bewahrte." — Vgl. La France sous Philippe-le-Bel, p. 186.

Treffend bemerkt Guérard (Introduction au Polyptique l'Irminon, p. 338), daß es oft schwer ist, im Mittelalter den hörigen Mann von dem freien zu unterscheiden. Oft werden freie Leute mit Namen und Bezeichnungen erwähnt, die von einem Hörigkeitsverhältnisse hergenommen waren, obschon ihre Freiheit außer Zweifel steht.

[1] Assises de Jérusalem, introduction aux Assises de la haute cour, p. 60.

bestimmen über Alles. Die großen Lehen und die niederen Lehen, die in der Baronie liegen, haben, ein jedes für sich, ihre Gewohnheit, deren Feststellung und Veränderung nur unter der förmlichen Zustimmung des Herrenhofes erfolgen kann. Was die großen Lehen anlangt, so beruft der Lehnsherr, so oft er Edicte erlassen, Gesetze machen, Anordnungen treffen will, alle Vasallen seines Gebietes um sich, die Bischöfe, die Aebte, die Barone, die Ritter; oft werden zu diesen Versammlungen auch die Notabeln der guten Städte eingeladen. Seit dem eilften Jahrhundert findet man Edicte, die „erlassen sind unter Zustimmung der großen Versammlungen der Hohen und der Niederen". Bisweilen sind die Gesetze und die Verordnungen „durch den Eid des Grafen oder des Abtes garantirt, und alsdann von den anwesenden Rittern, Bauern und Bürgern ausdrücklich gutgeheißen". Für die niederen Lehen besonders werden die Verordnungen „mit dem Rathe, dem Willen und der Zustimmung der Barone und des ganzen Lehnsvolkes" erlassen [1].

Zahlreiche Texte stellen den wichtigen Punkt außer Frage, daß es nicht allein der Adel war, welcher zu diesen Versammlungen berufen wurde, in denen man über die Interessen der Gemeinde entschied, sondern daß auch die Bauern selbst oft in denselben ihre Stelle hatten [2].

---

[1] Mlle. de Lezardière hat zahlreiche Belege für diese Mitwirkung der Regierten bei der Feudalregierung gesammelt. — Vgl. La Théorie des lois politiques de la monarchie française, t. IV, p. 419—427 (2e éd.).

[2] De Courson constatirt diese Thatsache für die Bretagne, wie folgt: „Die ältesten Documente der Bretagne erlauben uns nicht, daran zu zweifeln, daß die Bauern, welche an den Rechten des Grundeigenthümers durch herkömmliches Gewohnheitsrecht Theil hatten, auch an der Landesregierung Theil nahmen. Schon im Jahre 1089 sehen wir sie im Verein mit den Baronen eine Streitigkeit entscheiden, welche zwischen den Mönchen der Abtei Rhedon und den Kaplänen des Herzogs der Bretagne ausgebrochen war. Im Jahre 1150 berichtet Herr Ro-

In dem Maße, als die bürgerliche Freiheit sich ausdehnt, wird das politische Recht allgemeiner. Frei geworden, erhalten

---

dolphe von Foulgère in der Stiftungsurkunde der Abtei Rillé, daß, als sein Vater sein Ende herannahen fühlte, er alle Geistlichen seines Lehns, alle seine Söhne und den größten Theil seiner Barone, Bürger und Bauern nach dem Walde von Foulgère berief, um den letzten Willen des Sterbenden zu hören. — Vgl. Essai sur l'histoire de la Bretagne armoricaine, p. 333 u. 334.

Léopold de Lisle berichtet dieselbe Thatsache von gewissen Kategorien der Bauern der Normandie. — Vgl. Études sur les classes agricoles en Normandie, p. 6 u. 7.

Dareste bestätigt, daß „die freien Pächter mehrerer Provinzen bisweilen analoge Rechte, wie die des Adels, besaßen". — Vgl. Histoire des classes agricoles, p. 211 (2e éd.).

Schon sofort beim Beginne des zwölften Jahrhunderts (1105) constatirt, bei der Publication der Gerichtsordnung seines Gebietes, der Graf von Bigorre die Zustimmung des Volkes zu derselben: „Terrae suae procerum commonitione adhortatus et consensu totius cleri et populi." — Vgl. De Lagrèze, Hist. du droit dans les Pyrénées, p. 76. — „Man findet hier schon," bemerkt de Lagrèze, „die ersten Andeutungen der Ständevertretung von Bigorre, welche späterhin durch die Gewalt des Königs organisirt und regulirt wurde."

Für die elsässischen Colonate bringt Abbé Hanauer zahlreiche Beweise bei, daß den Bauern ihr Antheil an der Regierung der gemeinsamen Interessen gesichert war. Abbé Hanauer bemerkt, seine Untersuchungen abschließend: „Diese kleinen Staatswesen (d. h. die von freien Bauern gebildeten Colonate) waren keineswegs despotisch regierte Herrschaften. Die Barone waren die Schützer und nicht die Herrn ihrer Untergebenen; diese finden in ihrer Umgebung genau dasselbe Maß von Unabhängigkeit und Freiheit, dessen jene sich der königlichen Gewalt gegenüber erfreuten. Ihre Macht ist durch die Versammlungen der Bauern ebenso begrenzt und geregelt, wie die der Könige durch die Versammlungen ihrer Lehnsträger."

Abbé Hanauer beruft sich ferner auf die Autorität des deutschen Geschichtsforschers, v. Maurer, hinsichtlich der Feudalverfassung Deutschlands und des Elsaß im Allgemeinen, dafür, daß „Niemand in seinem Territorium eine unbegrenzte Macht hatte. Die Könige hatten auf ihren Reichstagen den Vorsitz, aber nicht die Entscheidung in Reichsangelegen-

die Bewohner der Dörfer alsbald Freibriefe, in denen ihr Gewohnheitsrecht festgestellt und die Abgaben und sonstigen Verpflichtungen genau begrenzt sind, denen sie unterworfen bleiben. Die Bewegung zur Befreiung der Dörfer folgt der der Städte auf dem Fuße nach, und die Dorfbewohner erhalten für ihre Rechte analoge Garantien, wie die der Bourgeois. Öfters hatte auch das Dorf die Versammlung seiner Pairs, deren Attribute analog denen der Räthe organisirt waren, die in die Stadtverwaltung eingriffen.

Der Eid, den die Feudalherrn in dem Augenblicke leisteten, wo sie von ihrer Autorität Besitz ergriffen, legt ein beredtes Zeugniß für die Hochachtung ab, zu der sie im Hinblick auf die Freibriefe, auf die Gewohnheiten und die Edicte verpflichtet waren, denen sie zugestimmt hatten. Sie legen diesen Eid in Gegenwart ihrer versammelten Lehnsleute ab und sie versprechen, seine Verpflichtungen, unter dem Beistande ihres Hofes, treu zu erfüllen. Die modernen Könige legen vor der Nationalvertretung einen Treueid in Bezug auf die Einrichtungen des Landes ab; oft wird bei demselben Gott kaum noch in feierlicher Weise angerufen. Die Souveräne der Feudalstaaten, die Barone beschworen ihre Treue gegen die Privilegien und die Gewohnheiten ihres Lehns auf das Crucifix; und in diesem Eide waren die Kleinen, die Schwachen, die Armen, die Waisen, die Freunde Christi, niemals vergessen.

Es gibt nichts Schöneres, nichts was hellleuchtender die Strahlen der wahren christlichen Freiheit wiederstrahlt, als der Eid des Feudalherrn, wie er uns in den „Assisen von

---

heiten; ebenso hatten die Barone und ihre Beamten bei den Verhandlungen über die Geschäfte ihrer Domänen nur das Recht, dieselben zu leiten und nicht, dieselben zu entscheiden. Diese Organisation bestand in jeder Provinz, in jeder Baronie, in jedem Dorfe." — Vgl. Les paysans de l'Alsace, p. 79.

Dasselbe bestätigt Bouthors, Les Sources du droit rural, p. 507—511.

Jerusalem" erhalten ist. „Ihr habt vernommen," sagt der Graf von Jaffa, „wie und welchen Eid der oberste Herr des Königthumes dem Patriarchen leistet, wenn er die Krone empfängt, und auch den Eid, welchen er seinen Leuten schwört, bevor sie ihm huldigen. Er muß erstens auf die heiligen Evangelien Gottes schwören als Christ, daß er, aus seiner ganzen Macht, die heilige Kirche und die Wittwen und die Waisen, in ihrem Recht und in ihrem Besitze, in dem Umfange des gesammten Königreiches achten, retten, stützen, vertheidigen und aufrechthalten will. Und dann wird er, nach seinem genannten Eide, halten und von seiner ganzen Umgebung halten, vollführen und beschützen lassen, die guten Gebräuche und die guten Gewohnheiten und die Berathungen, welche für dieses Reich angeordnet und bestimmt worden sind, d. h. er wird sie aufrecht erhalten für das ganze Reich. Alsdann wird er auf seinen Eid hin selbst halten und aufrecht erhalten, und auch halten und aufrecht erhalten lassen, die Schenkungen und die Privilegien, welche seine Vorfahren in diesem Königreiche verliehen und gemacht haben; und wenn irgend ein Streit entstanden über die Schenkungen und die Privilegien, welche sie gegeben und gemacht haben, so wird er diesen Streit beendigen lassen mit Rücksicht und nach dem Erkenntniß seines Hofes. Und endlich ist er gehalten durch seinen Eid, aus seiner ganzen Macht Gerechtigkeit zu pflegen und pflegen zu lassen und sie auszuführen." [1]

Das waren keine papierenen Freiheiten, die mit einem solchen Eide zu einer Zeit garantirt waren, wo die Welt Eins war im Glauben an Gott und an seine ewige, wiedervergeltende Gerechtigkeit. Im Uebrigen waren die Leute der Lehnswelt nicht ohne Mittel, sich jenen Herrn gegenüber zu vertheidigen, die ihnen die beschworene Treue gebrochen. Die Verpflichtung des Herrn und seiner Vasallen war eine wechsel-

[1] Livre de Jean d'Ibelin, ch. CXCIII.

seitige. Ließ ein Herr einen seiner Leute ergreifen oder das Lehn irgend Eines aus ihnen wegnehmen, ohne den Spruch seiner Pairs abzuwarten, so durften die übrigen Lehnsleute dieß in keiner Weise dulden. In Kraft der feudalen Solidarität sind „alle Leute des Königreiches", sagen die Assisen, „auf einander angewiesen". Der Gehorsam setzt in der Feudalordnung immer die gute Behandlung Seitens des Herrn voraus. Wenn die Gewalt mißbraucht wird, so ist es die Gesellschaft selbst, in der Person der Leute des Lehns, die einschreitet, um den Herrn zu zwingen, die Rechte eines Jeden zu achten; denn die Rechte jedes Einzelnen sind die Rechte Aller [1].

---

[1] Vgl. Livre de Jacques d'Ibelin, nr. XIII. — Dazu Livre de Jean d'Ibelin, ch. CCI u. CCIII.

Es ist freilich wahr, daß es, trotz des gegenseitigen Vertrages zwischen dem Herrn und seinen Leuten, den Letzteren viel weniger leicht wurde, ihren Herrn zu zwingen, als diesem, gegen sie mit reicheren Mitteln vorzugehen. Dieß hing mit dem Charakter der Zeit zusammen, wo der Widerstand wenig organisirt war. Allein darum bleiben das Princip und das Recht in voller Kraft bestehen. — Vgl. Livre de Jean d'Ibelin, ch. CCXXXVII, und die Note Beugnot's.

Dieß Princip des Gehorsams, unter der Bedingung der guten Behandlung, findet sich bisweilen genau formulirt und selbst in den Eid der Barone ausdrücklich aufgenommen. So findet sich ein bemerkenswerthes Beispiel in der von Tamisey de Larroque herausgegebenen Coutumes de Fumel. Diese Weisthümer stammen aus dem dreizehnten Jahrhunderte. Sobald der Herr von Fumel sich weigerte, die feierliche Verpflichtung, alle Rechte zu achten und zu schützen, einzugehen, war er nicht mehr Herr. Der gelehrte Herausgeber bemerkt dazu: „An Stelle des schrecklichen Feudaltyrannen, der der Gegenstand so vieler Anathemen gewesen, sehen wir hier einen Mann auftreten, der sich durch einen feierlichen Eid bindet (und vergessen wir nicht, daß zu jenen Zeiten der Meineid eines der schwersten Verbrechen war), einen Mann, der sich zum Sklaven des Gewohnheitsrechtes seiner Untergebenen macht, von dem ein jeder Artikel ihm zuzurufen scheint: ‚Bis hierhin und nicht weiter!', einen Mann, der einen seltsamen Contrast zu einem constitutionellen König bildet." — Vgl. Revue des questions historiques, t. I, p. 282.

Hat man wohl jemals so förmlich und ausdrücklich, mit so unmittelbar praktischer Wirksamkeit, das Princip der Intervention der Regierten in der Regierung anerkannt?

De Tocqueville hebt die Theilnahme der ganzen Gesellschaft an der Ausübung der Gewalt, als einen der herrschenden Charakterzüge des Feudalregimes hervor. „Im Mittelalter und so lange die Feudalität ihre Herrschaft bewahrte, waren alle die, welche auf den Ländereien der Herrn in einem Abhängigkeitsverhältnisse lebten, diejenigen, welche die Sprache der Feudalität im engeren Sinne als Vasallen bezeichnete, und viele unter ihnen, die nicht von Adel waren, beständig dem Herrn für die Regierung seiner Herrlichkeit associirt; dieß war selbst eine der vorzüglichsten Bedingungen, unter denen sie das Lehn besaßen. Nicht allein mußten sie dem Herrn in den Krieg folgen, sondern sie mußten auch in Folge des ihnen gewordenen Lehns eine gewisse Zeit des Jahres hindurch am Hofe des Herrn zubringen, d. h. ihn in der Gerechtigkeitspflege und in der Verwaltung unterstützen. Der Hof des Herrn war der große Mittelpunkt der Feudalregierung. Als solcher tritt er in allen alten Gesetzen Europa's auf, und ich habe noch in unseren Tagen sehr deutliche Spuren davon in einigen Theilen Deutschlands wiedergefunden. Der gelehrte Edme de Fréminville, der sich dreißig Jahre vor dem Ausbruche der französischen Revolution darauf einließ, ein dickes Buch über die Feudalrechte und über die Erneuerung der Lehnsregister zu schreiben, belehrt uns: ‚er habe aus den Titeln vieler Baronien ersehen, daß die Vasallen verpflichtet gewesen, alle vierzehn Tage sich an den Hof des Herrn zu begeben, wo sie, insgesammt versammelt, im Vereine mit dem Herrn oder seinen gewöhnlichen Richtern, über die Klagen und Streitigkeiten entschieden, welche zwischen den Bewohnern entstanden waren‘; er fügt bei, ‚daß er bisweilen achtzig, hundertfünfzig und bis zu zweihundert solcher Vasallen in einer Baronie gezählt habe. Eine große Anzahl von ihnen

waren nicht von Adel.' Ich führe dieß nicht als Beweis an, es gibt deren Tausende; sondern nur als ein Beispiel der Art und Weise, wie im Anfange und noch lange Zeit hindurch die Klasse der Landbewohner in engerem Verkehr mit den Edelleuten stand und Tag um Tag mit ihnen in der Erledigung derselben Geschäfte sich vereinigte. Was der Hof der Edelleute für den kleinen Landeigenthümer, waren die Provinzialstaaten, und später die Generalstaaten für die Bürger in den Städten." [1]

Zu solch' großer und vollständiger Organisation der öffentlichen Freiheiten drängte unaufhörlich der Hauch des Christenthums die der Kirche treuen Gesellschaften. Es handelt sich hier keineswegs um jene Abstraction einer Nationalvertretung, welche man auf das natürliche Recht der Regierten gründen möchte, selbst zu regieren, und zu dessen Verwirklichung man kein anderes Mittel, als das Regiment der Kopfzahl kennt.

---

[1] Vgl. L'ancien régime et la révolution, ch. IX.

Raepsaet weist uns in seiner „Analyse historique de l'origine et des progrès des droits civils, politiques et religieux des Belges et des Gaulois" dasselbe Princip des Self-Government in seinem Bestehen unter den Bevölkerungen der belgischen Provinzen bis zum Jahre 1789 nach. Er sagt: „Zur Zeit, als die französische Revolution zur Unterdrückung der vogteilichen Gerichtsbarkeit schritt, wurde dieselbe von Gerichtscollegien ausgeübt, welche die höhere Verwaltung einer mehr oder weniger großen Anzahl von Dorfgemeinden und zugleich, unter unmittelbarer Aufsicht des Geheimen Rathes, die Jurisdiction in allem besaßen, was die innere Verwaltung des platten Landes oder der Dorfgemeinden anlangte. Sie vertraten die Letzteren in den Provinzialstaaten, wo dieselben drei Collectivstimmen auf neun Stimmen hatten, von denen fünf weitere Stimmen sich zu drei auf die Vertreter der Städte und zwei auf die des Clerus vertheilten. Die wichtigen Angelegenheiten von allgemeinem Interesse, gleichviel ob dieselben den burgherrlichen Gerichtsbezirk oder das Königreich betrafen, mußten durch die Vertreter der drei Ordnungen berathen werden. Die gewöhnlichen Verwaltungsangelegenheiten wurden in der permanenten Deputation abgemacht." — Vgl. Oeuvres complètes, t. IV, p. 391.

In dem feudalen Hofe ist die rings umher lebende Gesellschaft wirklich und thatsächlich vertreten. Alle Interessen, welche das Recht erworben, frei im Schooße der Gesellschaft sich zu entwickeln, haben dort Zutritt. In dem Maße, als die Freiheit zunimmt, dehnt sich das politische Recht aus. Die Bürger, die Dorfbewohner, nehmen der Reihe nach ihre Stelle in der Regierung ein, deren Grundlage das Lehnsrecht bildet. Ein Jeder erhält in derselben in Bezug auf die gemeinsamen Angelegenheiten jenen Einfluß, welcher der Wichtigkeit seines Interesses und der Würde des Amtes entspricht, das er bekleidet. Man stelle sich einmal vor, die modernen Gesellschaften hätten die heidnischen Einflüsse abgewiesen, welche, im Bereiche der großen Gewalten, dem Geiste des Cäsarismus die Wege gebahnt, jenem Geiste, der selbst öfter und tiefer, als man annimmt, in das Herz der Feudalwelt sich einzuführen wußte, deren Sitten und Einrichtungen er ernstlich gefährdete; man nehme einmal an, der katholische Geist hätte im dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderte vollständig seine Herrschaft behauptet, die Ereignisse der Folgezeit würden sicherlich eine ganz andere Wendung genommen haben, als dieß in der Wirklichkeit der Fall ist. Die Völker Europa's wären in organischer Entwickelung in dem Maße, als ihre nationale Einheit sich vollendet, von Stufe zu Stufe, zu einer allgemeinen und allseitigen Repräsentativ-Organisation gelangt, in der alle Interessen ihren legitimen Einfluß vollauf geltend gemacht hätten.

Im dreizehnten Jahrhundert ist das große Werk der bürgerlichen Befreiung im ganzen katholischen Europa zu Ende geführt. Die Kirche hat die volle Herrschaft über die Gesellschaft errungen. Die Völker sind bis auf den Punkt ihrer politischen Entwickelung angelangt, wo die Organisation der Regierung, unter der Mitwirkung der großen socialen Kräfte, sich gewissermaßen ganz von selbst bildet. Es hätte hingereicht, den katholischen Geist in seiner vollen Freiheit sich selbst zu

überlassen, um diesen letzten großen Fortschritt zu vollenden, und Europa in den Besitz freiheitlicher Institutionen von großer Fruchtbarkeit und Dauer einzusetzen. Der heilige Thomas von Aquin, welcher alle Ideen des Mittelalters in sich trägt, erschaut schon klar und deutlich diese neue, ausgedehntere und vollkommenere politische Ordnung. Er setzt ihren Grundgedanken in den viel berufenen, aber nie genug zu bedenkenden Worten seiner „theologischen Summa" [1] in bestimmtester Weise auseinander, wo er sagt:

„Die gute politische Organisation erfordert in jedem Staate oder jeder Nation zwei Dinge:

„Zuerst müssen Alle irgend einen Antheil an der Regierung haben. Dieß ist das wahre Mittel, den Frieden in einer Gesellschaft zu bewahren, und zu bewirken, daß das Volk die Verfassung liebt und sie vertheidigt.

„Die zweite Bedingung ist in der Regierungsform selbst und in der Organisation der Regierungsgewalten zu suchen. Es gibt mehrere Regierungsformen, sagt Aristoteles, unter denen die vorzüglichsten sind: die ‚Monarchie', die Regierung eines Einzigen, nach dem Gesetze der Tugend, und die ‚Aristokratie', die Regierung der Besten, in welcher die Gewalt bei Mehreren steht, gleichfalls nach dem Gesetze der Tugend.

„Aber die beste Regierung ist die, in welcher ein Einziger an die Spitze des Staates gestellt ist und Alles nach dem Gesetze der Tugend leitet; unter welchem dann wieder Mehrere zu regieren berufen werden, nach demselben Gesetze der Tugend, in der Weise indeß, daß Alle Theil nehmen an der Regierung, indem die Vorsteher im ganzen Volke können gewählt werden, und weil das ganze Volk berufen wird, sie zu wählen.

„Das ist jene ausgezeichnete, vollendete Regierungsform, welche an der Monarchie Theil hat, indem ein Einziger das Haupt ist; an der Aristokratie, indem Mehrere, auf Grund

---

[1] 2a 2ae, quaest. CV, art. 1, conclusio.

ihrer Tüchtigkeit gewählt, an der Regierung mitwirken; an der Demokratie, d. h. an der Macht des Volkes, indem die Vorsteher aus dem Volke gewählt sind, und weil dem Volke das Recht zusteht, dieselben zu wählen."

4. Von den localen Kräften und den Associationen in ihren Beziehungen zur politischen Freiheit.

Es würde zur Sicherung der Freiheit nicht hinreichen, bloß die allgemeinen Institutionen organisirt und die höchsten Gewalten des politischen Systemes begründet zu haben. Die Letzteren sind die Krönung des Gebäudes, aber sie können fest und unerschütterlich nur auf einem festen Fundamente ruhen. Alle socialen Kräfte müssen dergestalt gruppirt und constituirt sein, daß sie sich stützen und nach Bedürfniß die höheren Autoritäten zügeln können, welche die Regierungsfunctionen ausüben.

Wenn die Gesellschaft nicht durch sich selbst lebt und sich bewegt, wenn die Kräfte des politischen und socialen Lebens in ihr nicht, auf allen Stufen ihrer Entwickelung, durch locale Institutionen und mittels der Association organisirt sind, wird die Freiheit nie eine zuverlässige Garantie haben. Umsonst wird die souveräne Gewalt unter Mitwirkung der Regierten regieren, umsonst werden die Regierungsfunctionen mit aller nur erdenklichen Ueberlegung an verschiedene Gewalten vertheilt sein, der Absolutismus wird seinen Weg ebenso gut in diese Regierung von Mehreren finden, wie er ihn gefunden hat in die Regierung eines Einzigen, so oft die Gesellschaft in sich kein Mittel des Widerstandes mehr fand. Er wird vielleicht noch furchtbarer in der Regierung Vieler auftreten, weil die Verantwortlichkeit dort viel leichter umgangen werden kann. Einen schlimmeren Absolutismus indeß als den, welchen die Majorität der Kopfzahl unter dem Regime des Parlamentarismus ausübt, gibt es nicht.

Dort, wo es nur noch Kräfte gibt, die, isolirt, getrennt

unter sich nach dem Gesetze der individuellen Freiheit, einer Gewalt gegenüberstehen, welche ihre Herrschaft direct über sie ausübt, kennt die Macht des Staates keine Grenzen mehr. Welche Individualität wird stark genug sein, der Kraft Aller Widerstand zu leisten, die in die Hände des Staates gelegt ist? Die Centralisation stellt sich als etwas Nothwendiges, etwas aus dem unvermeidlichen Laufe der Dinge von selbst sich Ergebendes in jeder Gesellschaft ein, wo das Individuum und der Staat sich allein gegenüber stehen [1].

---

[1] Ein zeitgenössischer Publicist, Dupont-White, welcher neben einer Schrift unter dem Titel „l'Individu et l'État" eine gleiche über die Centralisation geschrieben, möge uns ein Beispiel jener hochmüthigen Verurtheilung aller der Regierungen bieten, welche noch heute, allen entgegenstehenden Declamationen zum Trotze, an der Action der localen Kräfte, mit einer gewissen Machtbefugniß und Wirksamkeit, festhalten. Dupon-White äußert: „Wer eine locale Gewalt will, will eine Gesellschaft ohne Ordnung, ohne Wohlstand; eine Gesellschaft, die kaum noch eine Gesellschaft ist. . . . Man könnte eher eine Nation mit zwanzig verschiedenen Sprachen und ebenso vielen verschiedenen Culten unter der Leitung einer einzigen Gewalt schaffen, als einen Staat mit Individuen, die denselben Gott in derselben Sprache anbeten, und die doch in Gruppen getheilt sind, die ihre Unabhängigkeit anstreben." Der Verfasser stellt sich dann die Frage, „wie ein centralisirtes Land frei sein könne?" „Es kann frei sein," sagt er, „1) durch repräsentative Einrichtungen; 2) durch eine solche Vertretung des centralen Mittelpunktes (des Staates), welche im richtigen Verhältnisse zu dem Charakter und der Macht der öffentlichen Meinung steht, die auf diesem Punkte beruht; 3) durch jene so außerordentliche Kraft, welche man Hauptstadt nennt, welche von selbst die Centralisation erzeugt, und welche das natürliche, von selbst gefundene Gegengewicht gegen die außerordentliche Macht bietet, mit der die Centralisation die Executivgewalt bekleidet." — Vgl. De la Centralisation, p. 10 u. p. 278.

Ein interessantes Gegengewicht, diese Alles verschlingende Bedeutung der Hauptstädte, welche den Despotismus der Regierung nur durch den Despotismus der Straßenelemente im Zügel halten kann, und welche als Gegenmittel gegen den Bruch der Ordnung nur die periodische Entfesselung der Unordnung kennt!

Im Laufe der Zeiten können die Verfassungen der socialen Gruppen an sich und die Art ihrer Beziehungen unter sich und zu dem Ganzen der Gesellschaft sich ändern; aber man kann niemals für irgend einen Zustand der Civilisation behaupten und zugeben, daß die socialen Gruppen selbst verschwinden und in der absoluten Einheit der Nation aufgehen müssen. Es entspricht keineswegs der Natur, daß die Menschen an einander einzig durch das allgemeine und entfernte Band des rein politischen Interesses und der gemeinsamen Unterwerfung gegen den Staat verbunden sind.

Die locale Freiheit gehört zu den nothwendigen Bedingungen jeder wirklichen politischen Freiheit; sie ist jene Freiheit, die am allerdirectesten den Bürger angeht, und zwar in den Punkten, welche am ehesten in sein Leben eingreifen. Zu was dienen die allgemeinen Freiheiten und der ganze Apparat parlamentarischer Institutionen, so lange der Bürger in seiner Stadt- oder Dorfgemeinde ein Sklave ist und bleibt?

In den Gesellschaften, wo Alle zur vollständigen persönlichen Freiheit gelangt sind, wo die Beziehungen leichter, häufiger und enger geworden sind, wo das nationale Leben einen größeren Umfang, durch die Vereinigung aller localen Existenzen unter dem Gesetze eine engere Solidarität, angenommen hat, in einer bis zu diesem Grade der Entwickelung gelangten Gesellschaft nehmen auch die Attribute der Centralgewalt, durch die Natur der Dinge, von selbst einen größeren Umfang an. Diese Bewegung zur Concentration der Autorität, dieser Fortschritt der Centralisation ist unvermeidlich; er ist ebenso nützlich wie gerecht; und sich ihm zu widersetzen, wäre nur Thorheit [1].

---

[1] Selbst das aller Centralisation so sehr widerstrebende England ist durch die Macht der Umstände seit einigen vierzig Jahren gezwungen worden, in einigen Zweigen seiner öffentlichen Verwaltung, der Regierung eine größere Action zuzuweisen. Durch die Schaffung der Unions, die

Aber dieser berechtigte Fortschritt in der Einheit der nationalen Existenz kann niemals ein Hinderniß sein für die Freiheit der Action, deren die Menschen in den Gruppen, an welche die natürliche Bewegung des socialen Lebens sie anschließt, genießen. Ohne diese Freiheit der Action wären die Kräfte des Individuums und ebenso die der Gesellschaft vermindert und paralysirt [1].

---

einem Centralbureau untergeordnet sind, hat England den Weg zur Centralisation seiner Verwaltung betreten.

Keller stellt, nachdem er die Nothwendigkeit einer gewissen Centralisation der Gewalt für solche Gesellschaften constatirt hat, welche unter einem Regime der politischen Einheit leben, und in denen die vollständige Freiheit der individuellen Kräfte durchgeführt ist, als das nothwendige Gegengewicht dieser Centralisation, die geistliche Macht der Kirche und ihrer festen Constitution auf dem Princip der Einheit hin. „Die concentrirte Macht des Staates," sagt Keller, „ist, um die Zügelung und Leitung aller in ihm entfesselten Kräfte in seiner Hand zu halten, gezwungen, sich stets zu vervollkommnen und mit jedem Tage zu wachsen, und dann ist es, wofern diese concentrirte Staatsgewalt nicht eine ebenso organisirte und concentrirte moralische Gewalt, die ein übermenschliches und göttliches Leben in sich trägt, als Gegengewicht gegen sie hat, — um alle individuelle Freiheit und um das individuelle Gewissen geschehen, die hülflos dem Räderwerke dieser ungeheuren Maschine überliefert sind." — Vgl. L'Encyclique et les Principes de 1789, p. 11.

[1] Montesquieu hat (Esprit des lois, liv. VIII, ch. XIX) bemerkt: „Ein großes Reich setzt in dem, der es regiert, eine despotische Autorität voraus."

Diese Bemerkung verliert ihre Richtigkeit durch die Praxis der Decentralisation, indem alle Theile eines großen Ganzen durch die Leichtigkeit und die Schnelligkeit der Communicationen, wie dieß heute der Fall ist, äußerst nahe gebracht sind. So groß der Umfang eines Reiches sein mag, mit den Mitteln, welche gegenwärtig die Centralgewalt besitzt, bis zu den äußersten Grenzen ihrer Herrschaft schnell ihre Macht auszuüben, können alle einzelnen Theile sich selbst verwalten und dabei doch der legitimen und nothwendigen Action der Centralgewalt unterworfen bleiben.

Man kann übrigens die Verwaltung eines ungeheuren Reiches anders, als durch die Decentralisation, gar nicht begreifen. De Maistre

Man muß hier immer sorgsam unterscheiden, was von allgemeinem und was von localem oder privatem Interesse ist. Die politische Leitung der Gesellschaft, das allgemeine Interesse der Nation kann weder dem Interesse der Localität, noch dem Interesse der durch die individuelle Initiative frei gebildeten Associationen geopfert werden. Aber anderseits muß die gerechte Unabhängigkeit der localen Kräfte und der associirten Kräfte ebenso lange respectirt werden, als dieselben nicht in unversöhnlichem Gegensatze mit den wesentlichen Bedingungen der allgemeinen Ordnung und des gemeinsamen Lebens der Nation sich geltend machen.

Nicht ohne schwere Schädigung für die ganze Gesellschaft würde die politische Ordnung einer Gesellschaft ihre administrative Ordnung absorbiren oder die administrative Ordnung in die politische eingreifen. Die politischen Gewalten bestimmen den Kreis, auf welchen sich die Freiheit der localen Administration beschränkt; und es ist gut, daß diese Freiheit vollständig und unangetastet in Allem bleibt, was die allgemeine Leitung der Gesellschaft und die höheren Fragen der Politik nicht betrifft. Aber ebenso nothwendig erscheint es anderseits, daß die souveräne Gewalt in den höchsten Regionen der Regierungsthätigkeit durchaus frei walte. Die großen Interessen, deren Pflege in der Hand des Souveräns liegt, fordern große Gesichtspunkte und große Entschließungen, leicht für die, welche die Dinge von oben und in ihrem Zusammenhange, als ein Ganzes, überschauen, aber schwer, oft ganz unmöglich für die, welche die Dinge nur durch die

---

hat die treffende Bemerkung gemacht: „Ohne Macht in seinem Staate, ohne Gesellschaften, ohne starke Institutionen, die wohl organisirt sind, und ohne Corpsgeist, kann kein Souverän regieren, weil er nur einen Kopf und nur zwei Arme hat. Sorge und Arbeit werden ihn unterdrücken; er wird sich in Alles mischen und keine Zeit zum Schlafen haben, und Alles wird einen schlechten Gang nehmen.“ — Vgl. Correspondance diplomatique, t. I, p. 91.

Brille der engen Voreingenommenheiten des localen Interesses ansehen.

Aber daraus, daß die localen Gewalten sich außerhalb der allgemeinen Politik zu halten haben, folgt keineswegs, daß ihre administrative Unabhängigkeit oder gar ihre Knechtung für die Freiheit der Gesellschaft ganz indifferente Dinge seien. Wenn die Menschen für die Handhabung der Interessen, welche sie zunächst und unmittelbar angehen, ganz sich selbst angehören, so bieten ihnen die wirklichen Freiheiten, die ihnen für ihr locales Leben gesichert sind, leicht eine heilsame Enttäuschung, und bewahren sie vor jenen thörichten Strebereien, vor jenem subversiven Ehrgeiz, welche solche Staaten verwüsten, in denen alle Freiheit sich in der Ausübung der großen Gewalten concentrirt. In den Ländern, wo sowohl den localen Interessen als den großen Gesammtinteressen der socialen Ordnung eine hinreichende Unabhängigkeit in gleicher Weise garantirt ist, theilt sich den Menschen, durch die ständige Mitwirkung an der Verwaltung, ein gewisses Bewußtsein der Verantwortlichkeit und der großen Schwierigkeiten des öffentlichen Lebens mit, das ihre Intelligenz schärft und sie umsichtiger in Allem macht, was mit der Politik selbst zusammenhängt. Die Ordnung wie die Freiheit finden dabei in gleicher Weise ihren Nutzen. So sehr die Bürger mit Festigkeit ihre Freiheiten aufrecht erhalten werden, so werden sie sich doch hüten, irgend etwas gegen jene Freiheit der öffentlichen Gewalten zu unternehmen, welche die unerläßliche Bedingung der gemeinsamen Sicherheit und der ungestörten Entwickelung des socialen Lebens überhaupt ist; und sie werden zu gleicher Zeit darum nur um so stärker sein, sich Allem zu widersetzen, was irgend eine Verminderung der Garantien für ihre Rechte in der allgemeinen Regierung herbeiführen könnte. Sie werden zu ihrer Vertheidigung, außer der ungetheilten individuellen Kraft, auch die Gesammtkraft jener großen Collectiv=

existenzen für sich haben, zwischen denen das nationale Leben sich vertheilt [1].

---

[1] Man kann nicht genug auf die Garantien hinweisen, welche die Freiheiten Englands gegen den Absolutismus der Parlamentsparteien, in den localen Institutionen des Landes gefunden haben und noch finden. Die Frage, warum die gegenwärtigen, aus den Parlamentsparteien hervorgegangenen Regierungen die Fundamentalrechte und das gesammte Landesrecht besser respectiren, als die Tudors und Stuarts dieß gethan, warum bei einem Regierungswechsel in England die ganze Umgestaltung im Beamtenthum sich auf die sechszig political offices beschränkt, warum es hier Niemandem einfällt, die Sherifs und die Jury, die Friedensrichter, das Beamtenthum der Corporationen und der Communen, kurz die gesammte innere Verwaltung des Landes in den Dienst der Parteien zu stellen, diese Frage ist aus äußeren Verfassungseinrichtungen und ihren Machtbeziehungen nicht zu lösen. Die Organisation des Gemeindewesens in Stadt und Land bildet die wahrhafte Lebensgrundlage der englischen Verfassung. Aus ihr entwickelt sich innerlich stetig, mit wahrhaft schöpferischer Kraft, die Harmonie der großen Staatsordnungen, des Unterhauses, des Oberhauses, die beiderseitigen parlamentarischen Rechte, das nie unterbrochene Bewußtsein ihrer hohen Bedeutung und ihrer gerechten Ausübung, die politische Freiheit, die sittliche Energie der Nation. Auf der persönlichen Thätigkeit der besitzenden Klassen an der Arbeit des öffentlichen Lebens, im Parlamente, in der Grafschafts- und Commune-Verwaltung, beruht das Lebensprincip der parlamentarischen Verfassung in England. Für Gneist (Die heutige englische Communalverfassung und Communalverwaltnng, Berlin 1860, S. 14 u. f.) beruht das System des englischen Selfgovernment auf der Kreis- und Ortsgemeindeverfassung. „Ihr Wesen," sagt er, „besteht in der Vertheilung der Geldlasten, persönlichen Dienste, und Ehrenämter des Gemeinwesens auf den Grundbesitz des Kreises und des Ortes, nach fest geregeltem Maßstab, und mit gesetzlich bestimmten Rechten und Pflichten. . . . Nicht minder bedeutungsvoll ist noch immer die Heranziehung der mittleren und höheren Stände zum persönlichen Dienst und zu den Aemtern des Communallebens, d. h. die Heranziehung von etwa 200,000 Personen zum Geschworenendienst und zu den niedern Communalämtern (jährlich wechselnd); und mehr als 20,000 Personen (darunter etwa die Hälfte activ) aus den höheren Ständen zu dem lebenslänglichen Friedensrichteramt. . . . Aus den

Die verschiedenen socialen Gruppen können, in einer und derselben politischen Einheit einbegriffen, als unterschiedene, getrennte Staaten constituirt sein, die einander durch das Band der Conföderation verbunden sind. In solchen Conföderationen zeigt sich dann eine bis zur äußersten Grenze entwickelte Decentralisation. Unter diesem Regime kann trotz der sehr ausgebildeten Unterschiede in Bezug auf die allgemeine Lage, die Sitten und die Interessen, das nationale Leben zwischen den einzelnen Volksklassen, welche einen Staat bilden, aufrecht erhalten werden. Jeder der Theile, welche jenes Ganze bilden, welches man Bundesstaat nennt, behält die größte Leichtigkeit, sich besondere Gesetze freiheitlicher Garantie zu geben, welche den Bedingungen seines eigenen Lebens entsprechen. Alle besonderen und localen Freiheiten setzen sich leicht in Einklang mit den allgemeinen Freiheiten, welche durch die Bundesgesetze garantirt sind.

In allen Zeiten trifft man das bundesstaatliche Verhältniß an. Griechenland hatte seine Conföderationen; aber das Band, welches sie einte, war immer schwach, die Existenz griechischer Bundesstaaten unbestimmt und schwankend, wie der griechische Geist selbst, ruhelos und beweglich. In dem Maße, als Rom die italischen Städte und bald die Welt eroberte, begann auch hier die Politik, den eroberten Bevölkerungen ein gewisses Maß localer Freiheit zu belassen.

---

steuernden und amtsverwaltenden Communen fügte sich später das allgewaltige Haus der Communalverbände, aus Familienhäuptern der gewohnheitsmäßig das Land verwaltenden Gentry das heutige Haus der Pairs zusammen. An diesem festverbundenen communalen Steuerkörper scheiterten die Versuche der Stuarts. Das seitdem gebildete parlamentarische System ist nur ein Abbild und eine Zusammenfassung der Gedanken und Elemente, die in jedem einzelnen Kreisverband enthalten sind. Die mit Recht bewunderten Grundrechte Englands datiren in fester Wirksamkeit erst seit dem festen Zusammenwachsen der Kreisverbände, etwa seit der Zeit Carl's II.“

Es gewinnt den Anschein, als ob das Römerreich eine Conföderation von besiegten Völkern werden wolle. Rom behält sich alle Regalrechte vor: den Krieg, die Verträge, das Geld; die unterworfenen Volker verpflichten sich, die Majestät des römischen Volkes zu achten: „maiestatem populi romani comiter conservare“, während sie Anfangs noch das Recht behalten, in ziemlich großer Unabhängigkeit ihre Angelegenheiten zu verwalten. Aber die Provinzialverfassung führt schnell die Welt, deren Herrin Rom ist, zur Einheit des Cäsarismus zurück, und das imperium des römischen Magistrates verschlingt mit seinem starren Absolutismus bald jede Freiheit und jede Eigenart des localen Lebens.

Aus den modernen Zeiten kann das britische Reich gleichfalls als eine Föderation der von ihm unterworfenen Völker betrachtet werden. Die Mehrzahl derselben bewahrt in ihm, unter Anerkennung der directiven Gewalt der Metropole, große Freiheiten. Sie gehorchen dem englischen Parlamente, und haben selbst ihr eigenes Parlament; sie besitzen unter der höchsten, aber fernen Autorität Englands das Recht der Selbstverwaltung. Burke erklärte im Jahre 1774: „Das Parlament Großbritanniens tagt an der Spitze seines ungeheuren Reiches um zweier Gründe willen: zunächst ist es die locale Gesetzgebungsgewalt für unsere Insel, und es sorgt unmittelbar, ohne ein anderes Werkzeug als das der Exekutivgewalt, für alle Bedürfnisse der inneren Regierung; dann, und ich betrachte dieß als sein edelstes Recht, besitzt es das, was ich als seinen imperialen Charakter bezeichnen möchte, kraft dessen es, gleichsam als wäre es auf den Thron des Himmels gesetzt, alle besonderen und ihm untergeordneten Gesetzgebungen überwacht, sie leitet und sie controlirt, ohne sich jemals dieselben anzueignen.“[1] Aber in diesem Sou=

[1] Vgl. The imperial and colonial Constitutions of the Britannic empire, by Creasy, ch. 1.

veränetätsverhältnisse Englands über seine Colonien ist die Freiheit eher etwas Thatsächliches, denn Rechtliches. Es liegt dieser Souveränetät, genau gefaßt, eher ein Abhängigkeits-, als ein Bundes-Verhältniß zu Grunde. Man muß in der modernen Welt nach einem wahrhaft föderativen Staatensysteme sich anderswo umsehen.

Europa hat einmal wirklich föderative Institutionen in den Schweizer Cantonen und den Vereinigten Provinzen der Niederlande gekannt. Auch die belgischen Provinzen bildeten unter der Herrschaft des Hauses Oesterreich eine wahre Conföderation von kleinen, unabhängig neben einander bestehenden Staaten. Was indessen die Schweiz anlangt, so ist der Untergang der cantonalen Autonomie, unter der immer stärker und planmäßig entfesselten Herrschaft eines revolutionären Cäsarismus, kaum mehr aufzuhalten; in Holland und Belgien hat die einheitliche Monarchie den Staatenbund ersetzt. Nur Amerika bietet uns in den Vereinigten Staaten das beachtenswertheste Vorbild eines modernen föderativen Systemes. Dort allein hat man die Mittel gefunden, lange und in Frieden, unter der Herrschaft eines und desselben Bundesgesetzes, eine Reihe ansehnlicher Staaten leben zu lassen, die durch ihre Lage, ihren Charakter, ihre Sitten und bisweilen durch ihre Interessen sehr von einander verschieden sind.

Indem sich die Staaten der Union die vorzüglichsten Vortheile ihrer Autonomie in Bezug auf ihre innere Verwaltung reservirten, haben dieselben die ganze Kraft großer, einheitlich organisirter Mächte für die allgemeine Politik bewahrt. In dem Senate, in dem recht eigentlich das Princip der Unionsregierung sich verkörpert, ist die unbedingt gleiche Repräsentation aller Bundesstaaten, der Ausdruck ihres eigenen Lebens und zugleich die Garantie ihrer eigenen Unabhängigkeit. Niemand ist im Stande, zu sagen, ob die Gegensätze der Racen und der Interessen, welche zum sogen. Secessions-

kriege geführt haben, nicht auf's Neue die Einheit des großen Staatswesens in Gefahr bringen, dessen Bau nur der Weisheit Washington's und der unschätzbaren, traditionellen Macht des englischen Lebens gelingen konnte. Ebenso wenig vermag heute irgend Jemand zu bestimmen, ob der Geist der Demokratie nicht auch dort die Saat des Cäsarismus an's Blühen bringen wird, und ob die Einheit sich dauernd dort anders, als auf Kosten der Freiheit der Einzelstaaten wird behaupten können. Von der einen, wie von der anderen Seite drohen schon jetzt große Gefahren. Dabei bleibt aber immerhin die große Thatsache bestehen, daß bis heute niemals die Menschheit, mit so weltbeherrschendem Erfolge, die einheitliche Machtentfaltung einer Nation gesehen, welche ebenso sehr auf der freien Entfaltung der jedem ihrer Theile eigenen Kräfte, wie auf der Einheit der politischen Gewalt beruht, deren Quelle die Einheit des Bundesgesetzes ist.

Eine vollständige Einheit des Gesetzes und der Regierung ist kein Hinderniß für die Freiheit der localen Kräfte. Man kann den Provinzen und den Communen eine Organisation geben, welche ihnen die Autonomie läßt in Bezug auf ihre besonderen Interessen, und kann sie dabei doch durch starke Bande mit jenem Mittelpunkte der Regierung verbinden, in welchem die Macht der Einheit für die politische Gesellschaft beruht.

Es ist bekannt, was der revolutionäre Cäsarismus aus den localen Freiheiten gemacht hat. Die revolutionäre Idee, welche in der Gesellschaft nur zwei Rechte zulassen will, das Recht des Individuums und das Recht des Staates, verhält sich durchaus exclusiv gegen diese localen Freiheiten. Das Gesetz vom 28. Pluviose des Jahres VIII, welches die Verwaltung der Provinzen und der Communen den Agenten der Regierung auslieferte, war nur die vollständige Verwirklichung eines Systemes, dessen endlicher Sieg seit langer Zeit schon durch die absolutistische Tendenz des alten Regimes in Europa auf alle Weise vorbereitet war.

Die alten Provinzen, die sich aus den großen Lehen des Mittelalters gebildet hatten, besaßen, gleich allen feudalen Souveränetäten, ihren Repräsentativrath. Die Provinzialstände mit ihren drei Ordnungen waren direct aus den alten Freiheiten der christlichen Gesellschaften hervorgegangen. Als gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Frankreich die königliche Justiz alle locale Jurisdiction an sich zog, und als alle administrativen Gewalten aus den Händen der freien Lehnsträger in die Hände der königlichen Beamten übergingen, gewannen die Könige auf die Provinzialstände alsbald einen großen Einfluß, der sich von Jahrhundert zu Jahrhundert steigerte. In den Zeiten Ludwig's XIV. findet man kaum mehr, selbst in den Staaten des Languedoc und der Bretagne, erkennbare Spuren der alten Provinzialfreiheiten [1].

---

[1] Als es nicht gelingen wollte, diese Staaten ihrer Rechte zu berauben, richtete man alle Anstrengungen darauf, sie durch Einschüchterung und Corruption zu knechten. „Unter den drei Ordnungen, welche die Staaten bildeten, war es nur der dritte Stand, welcher den Commissaren des Königs durch seinen Widerstand oder seine Theilnahmlosigkeit Verlegenheiten bereitete. Der Adel und der Clerus waren für die Gunsterweisungen des Hofes zu sehr empfänglich, und sie begriffen die Bedürfnisse des Staates und der Regierung zu wohl, um nicht im Allgemeinen den Commissaren Alles zu bewilligen, was sie verlangten. Immerhin gab es Ausnahmen. . . . Derjenige Stand indessen, welcher von den drei Ordnungen im Allgemeinen am schwierigsten zu lenken war, war der dritte Stand oder die Städtedeputirten. Da sie den Kreisen des Volkes selbst angehörten oder wenigstens mit demselben zusammenlebten, kannten sie besser, als die anderen Stände, die herabgekommene Lage des Landes, und da sie keineswegs ihre Blicke auf die Gunstbezeugungen des Hofes hinzulenken brauchten, so waren sie von vornherein wenig geneigt, demselben Concessionen zu machen. Auch mußte man bisweilen ihre Stimmen mit klingender Münze erkaufen.

„Colbert, welcher sich bemüht hatte, seinen Bruder als königlichen Commissar der Städte der Bretagne ernennen zu lassen, schrieb ihm, der König habe 60,000 Livres an Gratificationen für die Deputirten

Ebenso ergeht es den communalen Freiheiten, welche aus der großen christlichen Bewegung des Mittelalters zur bürgerlichen Freiheit und durch sie naturgemäß zur politischen Freiheit hervorgegangen waren. Es ist bekannt, bis zu welcher, der früheren Geschichte unbekannten Höhe die Freiheiten der großen Communen damals sich entwickelt hatten, als die Kirche noch über die Gesellschaften herrschte. Die großen Communen Italiens waren glänzende und machtvolle Republiken geworden. Alle Welt hat die Größe, den Glanz und die Freiheiten der vlämischen Communen bewundert; es waren katholische Communen, wie ihre Schwestern in Italien. In Frankreich ist das communale Regime, so verschieden sein Charakter nach Ort und Zeit sich gestaltet, im Mittelalter immer und überall ein Regime der Freiheit, dort selbst, wo auch jeder Schein einer republikanischen Constitution nicht angenommen werden darf; und wo die Autorität der königlichen Burggrafen regiert, schließen die in den Charten ver-

---

der letzten Session bewilligt. Derselbe Minister schreibt an einen anderen Commissar, daß, wenn es nöthig wäre, mit Geld unter dem dritten Stande zu arbeiten, man es hieran nicht fehlen lassen dürfe. Die Agenten des Staatssecretärs überholten noch seine Wünsche, und der Intendant Besons meldet ihm, er betreibe den Krieg nach germanischer Art, nach welcher Alles sich nach der Beute richte. Der Herzog von Bourbon schreibt, indem er sich Gratificationen für die Stände von Burgund ausbat, daß dieß immer so gewesen sei. ‚Ich wünschte,‘ schreibt Mme. de Sévigné an ihre Tochter, Mme. de Grignan, ‚daß Du die 5000 Livres hättest, welche es gekostet hat, die Bürgermeister zu bestechen.‘ Mme. de Grignan war die Frau des Generallieutenants der Provence und hatte offenbar vertraulich ihrer Mutter das kleine Staatsgeheimniß ausgeplaudert.“ — Vgl. Depping, Correspondance administrative sous le règne de Louis XIV., t. I, Introduction, p. 13 ss.

Der officielle Handel um die Gewissen ist von allem persönlichen Regimente unzertrennlich. Der moderne Absolutismus treibt ihn nicht weniger, wenn auch unter verschmitzteren und anscheinend legitimeren Formen, als das alte Regime in seinen absolutistischen Tagen.

liehenen und garantirten Freiheiten alle Willkür der Verwaltung aus und sichern den localen Kräften ihre freie Bewegung und Ausdehnung. Die Landgemeinden haben zwar nicht die ausgedehnten Rechte und das selbstständige Leben der Communen, aber sie haben Freiheitsbriefe, welche für die Landgemeinden das sind, was die communalen Charten für die Stadtgemeinden [1].

Diese große Bewegung zur Befreiung der Gemeinden ist das Werk der Kirche. Ihr Einfluß ist der vorherrschende, inmitten aller Einflüsse der politischen und der ökonomischen Ordnung und inmitten aller Sonderanlage des Charakters und der Race, auf denen im zwölften Jahrhundert die Bewegung zur definitiver Erringung der localen Freiheiten vor sich geht. „Wenn man fragt," bemerkt Dareste, „wem diese

---

[1] Vgl. Dareste, Histoire de France, t. II, p. 29—40. — Die Landpfarreien bilden Gemeinden mit Collectivrechten. Vgl. Delisle, Études sur la condition de la classe agricole, p. 35 ss. — „Es gibt viele Anzeichen dafür," sagt de Tocqueville, „daß die Bewohner jedes Dorfes im Mittelalter eine vom Herrn durchaus unabhängige und getrennte Gemeinde bildeten. Dieser bediente sich ihrer, überwachte und leitete sie; aber sie besaß gemeinsam gewisse Güter, deren ausschließliches Eigenthum ihr gehörte; sie erwählte sich selbst ihre Vorsteher und verwaltete sich selbst nach demokratischer Art." (Vgl. L'ancien régime et la Révolution, p. 73.) — Ueber die Autonomie der Landgemeinden im Oberrheine liefert Abbé Hanauer in Les paysans et les constitutions de l'Alsace die interessantesten Einzelheiten. — Le Play (Organisation du travail, 1re édit., p. 78) bemerkt gelegentlich einer Vergleichung des localen Regimes Frankreichs im dreizehnten Jahrhunderte mit dem heutigen: „Die kleinsten Communen besaßen damals eine Autonomie, zu der sich unsere Großstädte, selbst in ihren lebhaftesten Petitionen, gar nicht mehr erheben können." Zum Beweise bringt Le Play die treffendsten Belege bei, so u. a. die Monographie der Gemeinde Beaumont in den Argonnen, deren Freiheiten die Liberalen unserer Tage mit Schrecken erfüllen würden. Unter viel weniger liberal klingenden Formeln, fußte die Verwaltung im Mittelalter auf großen, wirklichen Freiheiten.

Revolution zu danken sei, muß man das hauptsächliche Verdienst dem Christenthum und der Kirche zuerkennen. Zunächst machte sich eine mehr väterliche, regelrechtere Verwaltung auf den der Kirche zugehörigen Territorien geltend; hier gestalteten sich zuerst die Gesetze freiheitlicher; der durch ihren Einfluß hergestellte Stillstand in den Fehden, die Zeit des großen Gottesfriedens, ging vorbereitend überall der Fixirung der communalen Freiheiten vorauf. Es war die kanonische Gesetzgebung, welche zuerst an der Freistellung und Freigebung der bürgerlichen Verhältnisse, im Sinne der christlichen Gleichheit, arbeitete, und die der bürgerlichen Gesetzgebung das von ihr zu befolgende Vorbild hinstellte. Der religiöse Gedanke (dieser Gleichheit) findet in allen Freibriefen des Mittelalters immer wieder seinen Ausdruck, als die ihnen zu Grunde liegende, sie inspirirende Kraft, welche Form dieselben auch haben, gleichviel ob die von Charten, Schenkungen oder Testamenten, gleichviel wer ihre Urheber waren, ob Fürsten, Barone oder Private. Die beiden Päpste, Hadrian IV. und Alexander III., waren es vorzüglich, welche im zwölften Jahrhunderte dieser Emancipationsbewegung den nachhaltigsten Aufschwung gaben; es war Rom, welches, durch Aufweckung der öffentlichen Meinung, die Regierungen auf jene Bahn drängte.“ [1]

Was insbesondere die communalen Freiheiten anlangt, so darf man heutzutage nur noch in allgemeinen Ausdrücken es wagen, die Kirche als ihnen ungünstig hinzustellen. Man kann nicht mehr läugnen, daß sie für alle, welche, durch die Gotteskraft ihrer Lehre, den Besitz der persönlichen Freiheiten errungen hatten, auch fernerhin die wichtigste Stütze in dem Bestreben blieb, sich in dem Maße, als die Zeit und die Bedingungen des localen Lebens, je nach der Entwickelungsstufe der Gesellschaft, es erlaubten, die Garantien der politi-

---

[1] Histoire de France, t. II, p. 40.

schen Freiheiten sich zu sichern [1]. Die großen völkerrechtlichen Friedensbündnisse der Treuga Dei verdankten ihre Anregung und Förderung der Initiative der Kirche, und sie bereiteten der communalen Freiheit die Wege. Nichts hat wirksamer den localen Freiheiten gedient, als dieses mächtige, durch die Kirche zwischen allen freien Männern einer und derselben Gegend feierlich geschlossene Bündniß zur Aufrechthaltung der Ordnung in ihr und zur Achtung des Rechtes der Schwachen und Kleinen. Man hat, sich nur an die streng geschichtliche Wahrheit haltend, den Satz aufstellen können: „Auf der Friedensassociation und dem Waffenstillstand beruht die primitive Gemeinde, die sich nicht mehr auf eine Burg oder eine

[1] Abbé Gorini faßt bei einem Ueberblicke über die vereinzelten Kämpfe der Bischöfe, als Feudalherrn, mit den Communen diese Frage für Frankreich in den Worten zusammen: „Im Süden wiegt die Sympathie der Kirche für die communalen Freiheiten vor; in Mittelfrankreich ist von einer Feindseligkeit Nichts bekannt; im Norden zeigen sich bisweilen Gegensätze, die aber gewöhnlich durch die Communen provocirt werden: das ist kurz die Geschichte der Beziehung der Kirche in Frankreich zu den Communen im dreizehnten Jahrhundert, d. h. in der Epoche ihrer entstehenden Freiheiten." — Vgl. Défense de l'Église, 2e édit., t. IV, p. 21.

Béchard weist (Droit municipal au moyen âge, l. II, ch. III) in zahlreichen Belegen nach, daß die Kirche es war, die unter Mitwirkung des Königthums die erste Anregung in Allem, was berechtigt und wahrhaft nutzbringend war, zu den Freiheitsbestrebungen der Communen gab, und daß sie die ganze Bewegung leitete und beherrschte.

Béchard weist in gleicher Weise (a. a. O. p. 202) nach, daß die Päpste in der Freiheit der Communen ein Mittel des Widerstandes fanden gegen die fürstlichen Gelüste, den Absolutismus der heidnischen Cäsaren wieder einzuführen. Er sagt: „Die Ausdehnung der politischen Gewalt der weltlichen Fürsten beunruhigte die Päpste und fand in ihnen doppelt wachsame Gegner, einmal um ihres eigenen Interesses halber, dann aber auch um ihrer Vorliebe für die communalen Freiheiten willen. Hieraus entstanden die blutigen Kämpfe der Welfen und Ghibellinen, welche in Italien den Fortschritt einer katholischen Demokratie beschleunigten, deren Band die geistliche Autorität der Päpste war."

Stadt beschränkte, sondern auf eine ganze Gegend, eine ganze Diöcese, kurz auf Alle sich ausdehnte, welche ihn angenommen und beschworen hatten. Die Stadtgemeinde in dem Sinne, wie wir sie heute sehen und auffassen, ist die Uebertragung (der Friedensbestimmungen) der Diöcesanassociation auf die Stadt." [1]

Die frei gewordenen Communen nahmen alsbald in der Hierarchie der Feudalität ihre Stelle ein. Sobald die feudale Gesellschaft in ihrer Umbildung sich mehr und mehr unter dem Gesetze der Einheit constituirte, finden sich die Communen ganz von selbst in der Reihe derjenigen socialen Kräfte, welche in der Nationalvertretung Theil an der Staatsregierung haben. In England sitzen die Deputirten der Grafschaften im Parlamente an der Seite derjenigen der Communen, und diese Mitwirkung aller localen Kräfte des Landes an der Ausübung der allgemeinen und höchsten Gewalt ist eine der größten Kräfte der englischen Verfassung.

Die Communen, die Töchter der katholischen Freiheit, sehen ihre Unabhängigkeit sich mindern und schwinden in dem Maße, als, unter den feindlichen Angriffen des Cäsarismus, die sociale Macht der Kirche schwindet. In England dringt der Geist der protestantischen Oligarchie in sie ein und bringt in ihnen die Privilegien des Grundeigenthumes zur Herrschaft. In Italien geht die communale Freiheit in erbitterten Kämpfen zwischen der Aristokratie und der Demokratie unter. In

---

[1] Vgl. Sémichon, La Paix et la Trêve de Dieu, p. 201 (1er éd.). Es wäre eine Uebertreibung, wollte man daran festhalten, daß die Friedensbündnisse die ursprüngliche Grundlage der Gemeindebildung wären. Durch die Aehnlichkeit der Benennung in vielen Communalverfassungen, welche sich als „Friedensschlüsse" ankündigen, darf man sich nicht in die Irre führen lassen. Es hieße indeß die Wahrheit der Thatsachen verkennen, wollte man nicht einsehen und zugestehen, daß die Treuga Dei das Musterbild der Association zum Schutze des Rechtes gewesen, auf dessen Grundlage sich die Corporationen der Bürger bilden und frei entwickeln konnten, die zur communalen Freiheit geführt haben.

Frankreich werden die Communen, die kaum erst, in den Generalstaaten, in das politische Leben eingetreten sind, für den königlichen Absolutismus eine Zielscheibe der Ausbeutung. Das Bestreben der Könige bleibt darauf gerichtet, mit Hülfe der Parlamente, die unabhängigen localen Kräfte in ein Abhängigkeitsverhältniß zu sich zu bringen[1]. Von der letzten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts an werden die municipalen Freiheiten ein Spiel für die Regierung, die aus ihnen ein Mittel macht, in den kritischen Lagen, in denen sie sich befindet, Geld zu schlagen. Die Vormundschaft der Centralgewalt wird alsdann enger und enger, und die Verfassung der Municipalkörper nimmt mehr und mehr den ausgeprägten Charakter einer bürgerlichen Oligarchie an. Auf dem Lande ist die Freiheit keineswegs größer, als in den Städten. Von den alten Freiheiten sind bald nur noch leere Formen, nur trügerischer Schein übrig; überall, auf der Stadt- wie der Landgemeinde lastet mit gleicher Wucht die Alles erdrückende Hand der Centralgewalt. Der Verfall ist ein so furchtbarer, daß bald die municipalen Autoritäten

---

[1] Boutaric charakterisirt in folgenden Ausdrücken das Auftreten des mit Philipp dem Schönen sich bildenden Cäsarismus gegen die Communen: „Alle Gemeinden, gleichviel in welcher Lage, von den mächtigsten, die eigene Jurisdiction besaßen, bis zu den kleinsten Dörfern, wurden für minoren angesehen. Die Stadtgemeinden standen gegen das Ende des dreizehnten Jahrhunderts unter der Schutzgewalt des Königs, der sich als Protector aller Gemeinden des Königreiches erklärt hatte, selbst derjenigen, die innerhalb der Domänen der großen Lehnsträger lagen. Diese Schutzpflicht war nachgerade eine sehr schwere Last geworden und wurde eine der Ursachen der schnellen Entwickelung der administrativen Centralisation, welche mit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts anhob. Die Gemeinden, denen zu Zeiten des heiligen Ludwig eine gewisse Actionsfreiheit zustand, und die ihre Angelegenheiten und ihr Vermögen unter Zuziehung des Feudalherrn oder der königlichen Agenten selbst verwalteten, konnten nun keinen Act von Bedeutung mehr ohne die vorhergehende Zustimmung des Königs vornehmen. — Vgl. La France sous Philippe le Bel, p. 149.

selbst, auch da, wo sie noch einen eigenen Willen zu haben scheinen, kein Bewußtsein mehr von ihrer wirklichen Bedeutung und ihrer Pflicht haben [1].

Beim Herannahen des Jahres 1789 trägt Frankreich mit Unwillen das Joch der Centralisation, die ihm durch das alte Regime auferlegt ist. Um diese Zeit, wo so viel edleres Streben mit so viel subversiven Ideen sich vermischt und mit so viel schuldvoller Leidenschaftlichkeit sich verbündet, „fühlt man es tief, wie sehr alle Freiheiten bedroht sind, sobald die Provinzen und die Communen keine ausreichende Unabhängigkeit mehr besitzen" [2]. Die öffentliche Meinung verlangt mit Ungestüm die Freiheit der Provinzen und die Herstellung ihrer alten Stände in der Weise, wie es die Zeit zuließ. „Der beste der Könige Frankreichs" [3], Ludwig XVI., schließt

[1] „In der Hierarchie der Gewalten genossen die municipalen Autoritäten nur sehr geringe Achtung. Wenn sie dem Kanzler Frankreichs das Resultat ihrer Erwählung anzeigten, versicherte er sie seines Schutzes und verpflichtete sie, denselben zu verdienen, alles das mit einem solchen Uebermaß von Herablassung, daß sie allen Grund gehabt hätten, sich darüber zu beschweren, wenn die anderen höheren Staatsbeamten sie nicht ebenso behandelt hätten. Im Jahre 1675 schrieb der Präsident des Parlamentes der Bourgogne an Louvois: ‚Es ist herkömmlich, daß in allen wichtigen Angelegenheiten der Bürgermeister aus eigenem Ermessen Nichts thue, sondern immer nur im Einvernehmen mit dem Parlamente handle oder mit dessen ersten Präsidenten, der ihn zu sich bescheidet, um ihm anzuzeigen, was er zu thun hat. . . . Die Aufgabe, einem Maire und den Bourgeois' zu befehlen, ist sicherlich keine sehr wünschenswerthe.‘ Mit derselben Geringschätzung drücken sich die Intendanten und die Gouverneure der Provinzen in ihren Berichten aus. Es ist wahr, daß die municipalen Autoritäten, selbst die der großen Städte, oft eine solche Behandlung verdienten wegen der Sorglosigkeit und der totalen Unfähigkeit in der Verwaltung der öffentlichen Interessen, die ihnen anvertraut waren." — Vgl. Depping, Correspondance administrative sous Louis XIV, p. 38.

[2] Vgl. Léonce de Lavergne, Les assemblées provinciales sous Louis XVI., Préface.

[3] Das. a. a. O.

sich dieser Bewegung des öffentlichen Geistes an und decretirt diese große Reform. Aber bald siegt der revolutionäre Absolutismus über jedes lautere Streben nach jener Freiheit, welche die christlichen Gewohnheiten so tief in das Herz des französischen Volkes eingeprägt hatten. Die letzten Ueberreste jedes gesunden politischen Sinnes gehen inmitten der rationalistischen, von den erregtesten Leidenschaften der verwerflichsten Art gebilligten, politischen Sophismen der Constituante rettungslos unter. Im Namen der Menschenrechte stimmt man gegen die bestehende Ordnung, bis daß das Niveau alles und jedes Rechtes längst überschritten ist und eine Centralisation ohne Maß die Verwaltungsmißbräuche des alten Regimes befestigt und überboten hat.

Es wäre für die politische Freiheit nicht genug, daß die Provinzen und die Communen sich im Besitze einer administrativen Freiheit befänden, welche ihnen das Recht gibt, selbst über ihre Interessen zu entscheiden. Die provinzialen und communalen Institutionen bieten keine Elemente einer wahrhaft politischen Repräsentation dar. Die Gewalten, welche die localen Interessen verwalten, sind nicht und können nicht die spontane Schöpfung von solchen socialen Kräften sein, die in voller Unabhängigkeit wirken. Die Interessen, welche sie vertreten und regieren, hängen direct von der öffentlichen Sache ab. Es folgt hieraus, daß die Unabhängigkeit und die Initiative der localen Institutionen immer in den Grenzen des allgemeinen Interesses eingeschlossen bleiben, deren Organ der Staat ist. Gesellschaften, wie die modernen, in denen die Centralgewalt beauftragt ist, die Normen der allgemeinen Ordnung und des gemeinen Besten auf ungeheuren Territorien, inmitten von ausgedehnten, vielfachen und oft entgegengesetzten Interessen, zur allgemeinen Achtung zu bringen, können der Autonomie der localen Verwaltung nicht alles das bewilligen, was man ihr in engeren Gesellschaftskreisen zuerkennt, wo das sociale Leben keine Schwierigkeiten und keine Verwickelungen aufweist.

Es ist also überall, und in unseren Tagen mehr als je, eine Intervention des Staates in den localen Angelegenheiten nothwendig. Diese Intervention nimmt den Gewalten, welche mit ihnen beauftragt sind, selbst wenn sie ihr Mandat direct von denen haben, die ihrer Verwaltung unterstehen, den Charakter der Unabhängigkeit, welcher jenen Gewalten innewohnen muß, denen die Garantie der öffentlichen Freiheiten obliegt. So frei die localen Gewalten sind, man fühlt in ihrer Action immer die mächtige Hand des Staates. Ohne Zweifel ist die Gewalt, welche hier wirkt und befiehlt, nicht mehr die ausschließlich politische Gewalt, wie in den Anordnungen, welche die allgemeine Ordnung der Gesellschaft betreffen; nichtsdestoweniger schaltet und befiehlt hier immer die officielle Gewalt, und das große Gewicht ihrer Action hat immer etwas Drückendes.

Die Hierarchie, durch welcher diese Action zum Ausdruck gelangt, schafft sicherlich sehr nützliche und sehr achtbare Einflüsse, aber es sind dieß keine wahrhaft freiheitlichen Einflüsse mehr. Sie entsprechen nicht den Kräften, welche unmittelbar, aus dem innersten Leben der Gesellschaft hervorgehend, ihr eigenstes Leben offenbar machen.

Man vergißt zu sehr, daß die Decentralisation auf dem Gebiete der Verwaltung nichts weiter, als die bloße Emancipation der socialen Kräfte ist, insoweit dieselben einzig mit dem öffentlichen Leben zusammenhängen. Neben den administrativen Interessen gibt es Collectivinteressen, welche rein auf Privatbeziehungen beruhen und nur der individuellen Freiheit unterstehen. Diese collectiven Kräfte können nicht von den Combinationen ausgeschlossen werden, durch welche die Freiheit überhaupt garantirt ist. Es sind dieß die durch die Freiheit geweckten Interessen, welche sich in den Associationen zu einer Collectivkraft gruppiren und organisiren. Damit demnach eine Gesellschaft ihre volle Freiheit habe, damit alle ihre Rechte unter allen den Formen, die sie annehmen können, garantirt

seien, müssen die associirten Kräfte in die Regierung, durch die Ausübung der politischen Rechte, eingreifen können. Wenn man dieselben von dem politischen Leben ausschließt, wird es in der Gesellschaft nur noch individuelle Interessen geben, die unfähig sind, sich gegen die in Alles eingreifende Macht des Staates zu schützen. Gegen die immer möglichen Mißbräuche, von Seiten der politischen Gewalt und ihrer Hierarchie, schaffen die Associationen wirksame Mittelpunkte des Widerstandes, die unerläßlich zur Erhaltung des politischen Gleichgewichtes sind. Die alten Gesellschaften fanden diese Kräfte des Widerstandes in den großen Einflüssen ihres Erbrechtes und in dem obligatorischen Charakter ihrer Associationen. Heute können wir sie nur mehr in den Collectivkräften finden, welche durch die individuelle Freiheit selbst constituirt und gesichert werden. Uebrigens bieten die Associationen außer dem Rechte, das sie auf Grund der Interessen besitzen, die sie vertreten, den unschätzbaren Vortheil, daß sie der politischen Ordnung eine Reihe von Kräften der Bewegung, des Fortschrittes und der Tradition zuführen, die auf keine andere Weise in unseren, der Beweglichkeit und Veränderlichkeit der vollkommen emancipirten Volkskräfte überantworteten Gesellschaften ersetzt werden können.

Wir behaupten also, im Widerspruch mit allen Vorurtheilen, deren Herrschaft die Erinnerungen an 1789 unter uns befestigt haben, und welche die liberale Schule als die Axiome der politischen Freiheit anzupreisen nicht müde wird, daß voll und zuverlässig die politische Freiheit nur dort existirt, wo den durch die freie Initiative der Individuen gebildeten Associationen in dem öffentlichen Leben ihr legitimer Antheil an der öffentlichen Action, durch die Anwendung des Princips der Interessenvertretung, garantirt ist.

V.

Von der Aristokratie, der Bourgeoisie und der Demokratie in der Regierung.

Wenn eine Gesellschaft eine lange geschichtliche Laufbahn hinter sich hat und zur vollen Entfaltung aller in ihr beruhenden Anlagen gelangt ist, zeigen sich in ihr drei getrennte Kräfte, die berufen sind, unter dem Gesetze einer fruchtbaren Harmonie zu leben, die aber oft in leidenschaftlichen Kämpfen sich trennen und zerstören. Aristokratie, Bourgeoisie und Demokratie entsprechen der naturgemäßen Verschiedenheit der socialen Lebenslagen; sie müssen eine jede ihre Stelle in der hierarchischen Ordnung einnehmen, welche für die Form jedes Volkes und ihre Bildung maßgebend ist.

Die Gesellschaften befinden sich keineswegs von Anfang an in einer solchen Lage, daß, durch die vollständige Gleichheit unter dem Schutze des gemeinen Rechtes, alle ihre besonderen Kräfte sich von selbst ordnen und frei ihre jeweilige Bestimmung erfüllen. Bevor die Gesellschaften zu dieser Freiheit gelangen, haben sie verschiedene Ordnungen des öffentlichen Lebens durchzumachen, in denen die Freiheit auf sehr verschiedene Weise sich geltend zu machen sucht und, für eine große Anzahl, mehr oder weniger strenge Beschränkungen mit sich bringt. Ohne Zweifel macht sich immer und überall die Freiheit geltend. Wie es nie eine Gesellschaft ohne die Gewalt gegeben, so auch nie eine Gesellschaft ohne die Freiheit; aber die Formen der Freiheit sind verschieden, je nach den Stufen der sittlichen und materiellen Entwickelung der Völker. Wir haben anderswo dargelegt, in welcher Ordnung die aristokratischen, die bürgerlichen und die Volksfreiheiten sich entfalten [1]. An dieser Stelle haben wir die Art und Weise zu

---

[1] Vgl. Drittes Buch, IV, S. 297 ff.

behandeln, wie diese drei großen socialen Kräfte der Aristokratie, der Bourgeoisie und des Volkes sich verbinden und organisiren müssen, um die allgemeine Ordnung und das Recht Aller zu garantiren.

Es kann zutreffen, daß eine jede dieser Kräfte ihre eigene Freiheit zum Nachtheile der Freiheit der anderen sucht. Man hat oft die Aristokratie der Unterdrückungssucht angeklagt; aber die Bourgeoisie und die Demokratie können sich nicht von dieser Leidenschaft frei sprechen; sie haben derselben ebenso sehr und öfter noch gehuldigt, als die Aristokratie. Um zu wissen, unter welchen Bedingungen die höheren, die mittleren und die unteren Volksklassen in Frieden neben einander leben, wie sie der gemeinsamen Freiheit und Würde, unter dem Gesetze der wahren und gesunden christlichen Gleichheit, dienen können, um die Sorgfalt zu bemessen, die sie, eine jede für sich, der Pflege ihrer eigenen Freiheit und Würde widmen, muß man jede in ihrem eigenen Leben studiren und ihre Charaktere zu bestimmen suchen.

Wenn man von Aristokratie spricht, versteht man darunter die sociale Organisation einer Klasse, die höher steht, als der übrige Theil des Volkes, und die im Besitze eines gewissen politischen Vorranges lebt. Immerhin ist diese politische Auszeichnung nicht überall von derselben Natur. Das Privileg der Geburt, verbunden mit der Ueberlegenheit des Vermögens, der Einsicht und der öffentlichen Werthschätzung, sind im Allgemeinen die Charaktere, unter welchen uns die Aristokratie entgegentritt.

So lange das aristokratische Privileg sich an den Besitz des Bodens knüpft, dergestalt, daß das Recht der Souveränetät und das Recht der Privatdomäne noch enge vereint sind, trägt die Aristokratie noch den feudalen Charakter. Sie kann auch einen oligarchischen Charakter annehmen, wenn sie wesentlich und vorzugsweise auf der Ueberlegenheit des Vermögens beruht. Die Aristokratie, wie Plato sie auffaßte, kann sich

ganz unabhängig von dem Privileg der Geburt bilden; denn bei Plato sind die Besten nicht immer die Vornehmsten. Aber in diesem Falle wird man füglich eher von einer socialen Ueberlegenheit, als von einer eigentlichen Aristokratie sprechen können. In jeder Gesellschaft, in der, unter der Regel der Gleichheit Aller vor dem Gesetze, unbestritten überlegene sociale Einflüsse sich geltend machen, werden auch immer große aristokratische Einflüsse bestehen; aber von einer Aristokratie im wahren Sinne des Wortes kann nicht Rede sein.

Man darf Adel und Aristokratie nicht mit einander verwechseln. Das unterscheidende Merkmal des Adels ist die Geburt; aber das Privileg der Geburt hat nicht immer und nicht nothwendig das politische Privileg im Gefolge. Der Adel kann recht wohl bestehen, ohne jene Betheiligung an der Ausübung der öffentlichen Gewalten rechtlich zu besitzen, ohne welche es keine wahrhafte Aristokratie gibt. In England gibt es eine große und volksthümliche Aristokratie, aber es gibt dort keinen Adel in dem Sinne, wie wir das Wort auf dem Continente gebrauchen. Die Aristokratie, nach der Auffassung des Engländers, ist eine Institution des öffentlichen Nutzens. Der Adel nach der Ansicht, die auf dem Continente viel verbreitet ist, gilt oft nur als ein Institut der Privateitelkeit; er stellt eine Art von Uebergang zwischen dem Geiste einer Epoche dar, in der eine entartete Aristokratie an den Höfen auf Grund von Privilegien herrschte, die keinen ernsten Grund ihres Bestehens mehr aufzuweisen hatten, und dem Geiste der gegenwärtigen Epoche, welche das Privileg verwirft und alle Gewalt nur dem Verdienste zugewiesen sehen möchte.

Die sociale Einrichtung einer Aristokratie setzt in Wirklichkeit die erbliche Ueberlieferung der öffentlichen Aemter in solchen Familien voraus, in denen sich das Bewußtsein der Rechte und der Pflichten, die mit den großen öffentlichen Aemtern verbunden sind, durch die Macht der häuslichen Traditionen

und durch die erbliche Fortdauer des Eigenthums erhält und fortpflanzt. Außerhalb des Gesetzes der Erblichkeit gibt es also keine wahre Aristokratie; aber es gibt auch keine Aristokratie, die unter Bewahrung ihrer ganzen Kraft fortdauern kann, wo immer das Privileg der Geburt bis zu dem Grade übertrieben wird, daß der Zutritt zur privilegirten Klasse Allen und Jedem verschlossen ist, die nicht aus ihr selbst hervorgegangen sind. Die sogen. offenen Aristokratien, d. h. diejenigen, welche jeder Superiorität Zutritt gewährten, die in Folge der natürlichen Bewegung des socialen Lebens aus der Masse sich erhebt, sind die einzigen, wahrhaft festen Aristokratien, die einzigen, denen ihre Popularität eine unbestrittene Macht gibt.

Man würde sich übrigens eine falsche Idee von der Institution der Aristokratie machen, wenn man glaubt, dieselbe sei unverträglich mit dem Princip der Gleichheit vor dem Gesetze, welches von unsern sittlichen Anschauungen verlangt wird. Das Privileg kann sich in dem, was mit dem Amte, mit den nothwendigen Bedingungen seiner Freiheit und Würde in Verbindung steht, recht wohl verbinden mit der Unterwerfung unter das gemeinsame Gesetz in allem, was bloß das Privatleben angeht. Es gibt keine Aristokratie, welche ihren Mitgliedern weniger die Privilegien eines besonderen Gerichtsstandes zuerkennt, als die englische; keine auch, die leichter jeder socialen Superiorität, die sich als echt ausgewiesen, offen steht; aus diesen Gründen ist die englische Aristokratie heute noch die stärkste der Welt.

Glücklich das Volk, welches bei aller Ausdehnung seiner Freiheiten es verstanden hat, eine solche Aristokratie sich zu erhalten. Es ist sehr schwer, inmitten der Nationen, in welchen die Revolution die Einrichtung der Aristokratie gefälscht oder zerstört hat, die leitenden und beherrschenden Einflüsse der höheren Klassen, in der politischen Ordnung, wieder herzustellen. Man darf darum aber diese Einflüsse

nicht geringer anschlagen und sich ihrer nicht begeben, ohne großen Nachtheil für das sociale Interesse, und zwar für das Interesse der Kleinen noch mehr, als für das Interesse der Großen; denn die Letzteren, welche in größerer Unabhängigkeit leben, werden weit weniger von dem betroffen, was die ganze Gesellschaft schädigt. Was auch heute nicht unmöglich ist, ist die Restauration der christlichen Familie mit ihrer Dauer und dem Geist ihrer Tradition, mittels der Macht der wieder erstandenen katholischen Ideen und Gewohnheiten. Wenn das Bewußtsein der Pflicht gegen die Gesellschaft, das Bewußtsein des socialen Dienstes, mit der Einsicht in die Bedingungen, unter denen sie mit Nutzen erfüllt wird, in der Familie gepflegt wird, ist es keineswegs unmöglich, daß die Gesellschaft die Harmonie ihrer natürlichen Kräfte wiedergewinnt und zu einer politischen Verfassung zurückkehrt, in welcher die christliche Gleichheit sich mit der Hierarchie versöhnen und ferner der Fortschritt ihrer Festigkeit nicht mehr schaden wird [1].

Damit eine Aristokratie alles das sei, was sie sein soll, um ihre natürliche Aufgabe zu erfüllen und um wahrhaft eine Regierung der Besten zu sein, muß das Bewußtsein der Pflicht in ihr vor Allem jene Egoismen zum Schweigen bringen, welche so gerne tiefe Wurzeln in privilegirten Körperschaften schlagen. Ludwig XIV. sagte: „Nur das Interesse kann dem Verhalten aristokratischer Staaten irgend eine Regel geben." Einzig die Macht, welche den Großen wie den Kleinen den Geist des Opfers predigt, ist stark genug, die Aristokratie auf dem Wege der Pflicht zu erhalten, indem sie dieselben frei macht und von der Tyrannei erlöst, welche die

---

[1] Wie die Familie zu reformiren ist, und wo die Musterbilder solcher christlicher Familien zu suchen sind, hat Charles de Ribbe in seiner Schrift: Les familles et la société en France avant la Révolution, besonders im ersten Buche derselben, an den französischen Familien des sechszehnten, siebenzehnten, und selbst noch des achtzehnten Jahrhunderts nachgewiesen.

Selbstsucht auf der gefallenen Menschheit lasten läßt. Dort, wo die katholische Kirche frei mit ihrer göttlichen Macht waltet, wird die geistliche Gewalt, die immer von den weltlichen Gewalten verschieden ist und bleibt, der Christenwürde und ihrem Rechte, auch in der Person der Kleinen und Schwachen, Achtung verschaffen und deren legitime Freiheit gegen alle Despotismen vertheidigen.

Das feudale Recht legt von dieser segensvollen Einwirkung der Kirche auf die Sitten der Aristokratie des Mittelalters Zeugniß ab. Die „Assisen von Jerusalem" geben ihrem gelehrten Herausgeber Anlaß zu folgenden Bemerkungen: „Die Häupter der feudalen Gesellschaft haben niemals abgelassen, alle ihre Anstrengungen aufzubieten, um die Ausübung ihrer Gewalten den Regeln der christlichen Liebe unterzuordnen. Es lag unglücklicher Weise in der Natur des feudalen Systemes, das Hörigkeitsverhältniß der zahlreichsten Klasse der Gesellschaft zu sanctioniren; aber es wäre eine offenbare Ungerechtigkeit, wollte man verschweigen, daß Anschauungen und Lehren, wie die ohne Widerrede von Ibelin und Philipp von Navarra veröffentlichten, darauf abzielten, eine Beschränkung der Herrengewalt zu fordern und, im Hinblick auf diese Gewalt, Verpflichtungen ihr gegenüber zu stellen, die ihr zur Rechtfertigung dienen mußten. Die ‚Assisen' zeigen uns immer den Feudalhof neben dem Herrn errichtet und durch das Gesetz beauftragt, ihn zu berathen und zu leiten. Nur schwer kann man begreifen, daß die Gewaltthat ein gewöhnliches Regierungsmittel dort werden konnte, wo die Berathung sich so enge mit der Ausführung verband, und wo die Leidenschaften des Herrn ein Gegengewicht an der Versammlung der Vasallen fanden, in deren Schooße jene Ideen herrschten, die Ibelin und Philipp von Navarra gesammelt und mit der gewissenhaftesten Sorgfalt entwickelt haben." [1]

---

[1] So Beugnot in der Note zu ch. XXXVII der Assises de la haute cour, p. 514, de Philippe de Navarre.

Pierre de Fontaines ist ein Zeuge für dieselben Bestrebungen, wenn er die Herrn warnt, daß sie in den Augen Gottes keineswegs eine Allgewalt über ihre Untergebenen haben, und daß, wenn sie sich an dem Gute derselben über das hinaus vergreifen, was ihnen mit Recht zukommt, sie dieß im Widerspruch mit den Geboten Gottes und auf die Gefahr ihrer Seele hin thun; denn sie begehen einen Raub [1].

Das Ritterthum bietet uns den Typus eines Feudalherrn, wie ihn die Kirche bilden wollte. Bei seiner Weihe verpflichtete sich der Ritter feierlich, die Kraft seines Schwertes nur für die Gerechtigkeit und die Liebe zu gebrauchen. „Heiligster Gott," betete der Bischof, der die Aufnahme in den Ritterstand vornahm, „ewiger Herr, der allein Alles gut ordnet und fügt, der, um die Bosheit der Verkehrten zu strafen und die Gerechtigkeit zu beschützen, durch eine heilsame Veranstaltung den Menschen auf Erden den Gebrauch des Schwertes gestattet und die Einrichtung des Kriegerstandes zum Schutze des Volkes gewollt hat; der Du durch den heiligen Johannes den Soldaten, die ihn in der Wüste aufgesucht hatten, hast sagen lassen, Niemanden zu beunruhigen, sondern mit ihrem Solde zufrieden zu sein; wir flehen Deine Güte an, o Herr: wie Du Deinem Diener David verliehen hast, den Goliath zu besiegen, und dem Judas Machabäus, über die Völker zu triumphiren, welche nicht Deinen Namen anrufen, so bewillige auch Deinem hier stehenden Diener, der sein Haupt unter das Joch des Soldatenstandes zu beugen im Begriffe ist, die Kraft und den Muth zur Vertheidigung des Glaubens und

[1] „Ich habe dir gesagt, auf welche Weise du deine Hörigen und deinen freien Mann erhalten kannst, und du mußt wohl wissen, daß du neben Gott keine volle Gewalt über deinen Unfreien hast; wenn du also von dem Seinigen nimmst außer den rechtmäßigen Abgaben, welche er dir schuldet, so nimmst du wider Gott und auf die Gefahr deiner Seele hin, wie ein Räuber." — Vgl. Le conseil de Pierre de Fontaines, ch. XIX, no. 8.

der Gerechtigkeit, laß ihn wachsen im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe; schenke ihm zugleich Deine Furcht und Deine Liebe, die Demuth, die Ausdauer, den Gehorsam, die Geduld; ordne in ihm alle Dinge so, daß er Niemanden in ungerechter Weise verletze, weder mit diesem seinem Schwerte, noch mit irgend einem andern, sondern daß er sich seiner bediene, um Alles zu vertheidigen, was gerecht und was billig ist, und daß, wie er von einem geringeren Grade zu einer höheren neuen Ehre des Kriegerstandes aufsteigt, er auch den alten Menschen mit seinen Werken ablegen möge, um den neuen Menschen anzuziehen, damit er Dich fürchte und Dir in Aufrichtigkeit diene, damit er die Gesellschaft der Gottlosen meide, seine Liebe auf den Nächsten übertrage, seinen Vorgesetzten in Allem, was recht ist, gehorche und in Allem seine Pflicht der Gerechtigkeit gemäß erfülle." [1]

Wenn die Aristokratien diese Lehren vergessen, dann ist es die Kirche, welche sie an ihre Pflicht ebenso ernst erinnert, wie an die Rechte des Volkes. Es ist keineswegs genug, daß sie durch das Gesetz in die Unmöglichkeit versetzt seien, das Volk zu knechten; sie müssen auch dem Volke dienen; ja, sie haben, nach den ewigen Absichten der Vorsehung, keinen anderen Grund ihres Bestehens aufzuweisen. Die höheren Klassen sind unter dem Regime von 1789 vielleicht noch mehr, als unter der Feudalität geneigt, nur für sich und in ihren Kreisen zu leben. Jene Lehren des Egoismus und des müßiggängerischen Luxus, die sie auch heute noch viel zu oft dem Volke geben, schaden ihnen unendlich mehr, als je die Anmaßungen der Feudalität dieß haben thun können. Gegen diese Mißbräuche der modernen Aristokratie kämpft die Kirche; sie strengt sich an, dieselben zu unterdrücken, geradeso wie sie die Gewaltsamkeiten der Feudalität einst bekämpft und unterdrückt hat.

---

[1] Vgl. das Pontific. Roman. bei Rohrbacher, Histoire de l'Église, t. VII, p. 299.

In den letzten Jahren des zweiten Kaiserreiches richtete ein beredter Bischof, dessen Apostolat durch die ihm angethane Verfolgung die höchste Weihe erhalten, über das Patronat der höheren und gebildeten Stände bei den niederen Volksklassen, zu dessen Uebung sie berufen und verpflichtet sind, an eine aus den höchsten aristokratischen Familien Frankreichs gebildete Versammlung, folgende inhaltschweren Worte: „Es ist überaus wichtig, daß Alle Eins werden mit der Kirche, daß Alle ihren Einfluß, ihre Glücksgüter, ihre Erfahrung in den Dienst des Volkes stellen, und im Bunde mit ihm zu christlichen Ideen, zu christlichen Sitten und zu einem christlichen Opferleben fortschreiten. Zwischen dem Volke und den höheren Ständen besteht eine gähnende Kluft von Mißtrauen und Mißverständniß. Dort unten sagt man sich oft, der Reiche sei ein Vampyr, der sich von dem Blute und dem Schweiße des Arbeiters ernähre; von oben sieht man oft auf den Arbeiter als einen jagdbaren Tiger herab, den man unschädlich machen müsse. Von diesen beiden Extremen, von denen das eine ebenso ungerecht wie das andere ist; aus dieser beiderseitigen Erregung, die nur der Aufschrei des Egoismus ist, der besitzt, als Antwort auf den Nothschrei der Armuth, die nicht besitzt, ist alles Mißtrauen entstanden, an dessen Beseitigung gearbeitet werden muß.

„Was uns retten wird, ist nicht ein abgeschwächtes, entnervtes Christenthum; es ist das ernste und lebensvolle Christenthum, das Gestalt und Wirklichkeit in jenen Tugenden annimmt, die das Herz des Volkes gewinnen. Wie könnte man dem Volke den rechten Weg zeigen, so lange man selbst auf falschen Abwegen geht? Auf welche Autorität hin will man ihm die Arbeit und die Voraussicht anrathen, wenn das eigene Leben selbst in Müßiggang und Sorglosigkeit aufgeht? Wenn man dem Volke die Lectüre der kleinen revolutionären Presse vorhält, darf man sich dann selbst noch mit dem Schmutze einer verworfenen Literatur nähren? Kann man

seine Genußsucht und deren schamlose Befriedigung verdammen, wenn man vielleicht in nächster Stunde den wilden Nacktheiten der Bühne Beifall klatscht?

„Uns, den Verkündern des heiligen Wortes, ist es nimmer gestattet, zweierlei Lehre zu haben, die eine um die Raffinirtheiten falscher Frömmelei zu beschützen, und die andere, um über die Ketten der Armen den Segen zu sprechen. Das Evangelium ist in unseren Händen ebenso wenig eine mittelalterliche Legende, wie ein modernes Redekunststück. Es ist das Licht für Alle, die ewige Wahrheit, welche dem Reichen seinen Beruf, dem Armen seine Größe verkündet. Lernet von ihr, einander zu erkennen und zu lieben. Das Evangelium wird euch sagen, daß ihr Brüder seid, ja, absolut ähnliche, absolut gleiche Brüder; so sehr gleich, daß es keine Tugend, kein Laster, kein Recht gibt, das ihr nicht mit einander gemein hättet. Alle, ohne Ausnahme, Alle seid ihr dem großen Gesetze der Arbeit unterworfen, das ich schon betont habe; und ihr, Reiche, könnt und dürft vor Allem die Arbeit nie fliehen; ihr habt euern Lohn schon erhalten; ihr seid, wie einst ein frommer Bischof sagte, für die Arbeit im Voraus bezahlt!" [1]

Hat die Bourgeoisie das politische Uebergewicht und damit die politische Herrschaft erlangt, so bildet sie eine Art von Vermögensaristokratie, die gleichfalls ihre Egoismen und Anmaßungen geltend macht, die indessen oft noch weit unerträglicher sind, als die der alten Aristokratie, deren Stelle sie einnehmen will. Die Bourgeoisie, welche ihren Reichthum vorzugsweise aus dem Handel und der Industrie gewonnen hat, bedarf gleich sehr, möglicherweise mehr noch als die Aristokratie, des Geistes der Uneigennützigkeit und des Opfers, welchen der Gehorsam gegen die Vorschriften des religiösen Gesetzes verleiht. Wenn der Geist des Opfers sich mit der

---

[1] So Msgr. Mermillod, L'Église et les ouvriers. Premier discours prononcé à Sainte-Clotilde. Paris, 1868.

starken, ausdauernden Liebe zur Arbeit und zur Sparsamkeit eint, welches die großen bürgerlichen Tugenden der Bourgeoisie sind, so können die Einflüsse der Bourgeoisie der Regierung die nachhaltigste, ernsteste und nützlichste Beihülfe schaffen. Nichts ist in der That der Ehre und der Achtung würdiger, als die Arbeit; nichts ist mehr im Stande, in Erfüllung des providenziellen Gesetzes der menschlichen Bestimmung, jene Energie des Charakters und jene Geradheit des sittlichen Sinnes zu entwickeln und zu fördern, die doch die natürlichen Bedingungen jeder Ausübung der öffentlichen Macht sind. Was wird aber aus diesen so kostbaren Gaben, wenn die Gewohnheiten der Mäßigung und der Abtödtung verschwunden sind, welche die alte Bourgeoisie aus ihren tief christlichen Ueberzeugungen schöpfte, wenn die Arbeit, unter der Herrschaft utilitaristischer Instincte, nur ein Mittel zu herrschen und zu genießen geworden ist?

Unglücklicherweise haben wir die Bourgeoisie an der Regierung nur in einer Epoche gesehen, wo sie ihre traditionellen, tief christlichen Ueberzeugungen für die Ideen von 1789 schon weggeworfen hatte. Im Jahre 1789 begnügte sich die Bourgeoisie nicht damit, durch die volle Freiheit des Eigenthums und der Arbeit, durch die Gleichheit Aller vor dem Gesetze, durch die Garantien der repräsentativen Einrichtungen, die Arbeit der bürgerlichen Befreiung zu vervollständigen, welche sie seit dem zwölften Jahrhunderte mit so seltener Energie und Ausdauer verfolgt hatte. Diese bürgerlichen und politischen Reformen, welche durch die materielle und durch die sittliche Entwickelung der Gesellschaft gerechtfertigt und geradezu nothwendig geworden waren, würde Niemand ihr bestritten haben; selbst diejenigen, deren Interessen vorzugsweise von diesen Reformen zu leiden hatten, beeilten sich, an ihnen mitzuwirken. Aber die Bourgeoisie zog diesen wahren und praktischen Freiheiten, welche die allgemeine und stetige Ordnung des menschlichen Lebens unangetastet ließen,

welche die Zukunft sicherten und dieselbe allen Fortschritten eröffneten, ohne mit der Vergangenheit zu brechen, jene abstracte Freiheit vor, die, um besser aufbauen zu können, damit anfängt, Alles niederzureißen und zu nivelliren.

Die Bourgeoisie des achtzehnten Jahrhunderts zeigt in ihrem öffentlichen Leben nichts mehr von den großen, erhebenden Charakterzügen der Bourgeoisie des Mittelalters. Ohne daß sie jemals sich klar davon Rechenschaft gegeben, hat die Corruption des Radicalismus ihr den Sinn für ihre wahre sociale Mission geraubt und sie blindlings jenen Abgründen entgegen getrieben, von deren unheilvoller Tiefe sie keine Ahnung hat. So sehr die moderne Bourgeoisie sich auch gegen die Excesse der Revolution sträubt und darüber entrüstet ist, sie bleibt von den Principien der Revolution gefangen. Sie bringt zur Vertheidigung der socialen Ordnung, die von den Angriffen der Demokratie bedroht ist, nur noch paralysirte Kräfte mit, innerlich gebrochen und zerrüttet durch die sittlichen Gebrechen und falschen Maximen, die ihren Organismus auflösen.

Die beschränkten Vorurtheile jeder vorwiegend utilitaristischen Civilisation, alle Ansichten und Gelüste des Industrialismus herrschen souverän in den den Einflüssen der modernen Bourgeoisie ausgesetzten Gesellschaften von dem Augenblicke an, wo die starken Ueberzeugungen des Glaubens und die hochherzige Selbstverläugnung des Opfers, welche das Christenthum einflößt, kein versittlichendes Gegengewicht mehr bieten. „Die Sucht nach materiellem Besitz," sagt Tocqueville, „ist wesentlich eine Leidenschaft der Mittelklasse; mit ihr wächst sie und wird groß und endlich allherrschend. Von dem Gipfel der einmal errungenen Herrschaft dringt sie hinauf bis in die höchsten Kreise der Gesellschaft und steigt hinab bis zum Herzen des Volkes." [1]

---

[1] Vgl. De la démocratie en Amérique, t. III, p. 260.

Nichts ist so exclusiv, nichts so eifersüchtig, als der Geist, den die Bourgeoisie von 1789 zeigt. Sie will für sich allein, ganz allein die Gesellschaft schlechthin sein, und will der Aristokratie kein freiheitliches Leben neben sich und dem Volke gestatten. „Trennen Sie," rief Rabaud Saint-Etienne bereits im Jahre 1788, „alle Leute der Kirche, trennen Sie im Gedanken auch den ganzen Adel vom Volk, und die Nation wird noch da sein. Der dritte Stand ist für sich eine vollständige Gesellschaft." [1] Es ist derselbe Rausch der in eitler Machtbegeisterung trunkenen und triumphirenden Bourgeoisie, in dem einst Royer-Collard ausrief: „Die Demokratie fluthet in mächtigen Strömen über das Frankreich, welches die Jahrhunderte und die Ereignisse ihr erzogen haben. So lange die Industrie und das Eigenthum nicht aufhören, der fruchtbare Boden, das Wachsthum und die Erhebung der Mittelklassen zu sein, sind diese allen höheren Klassen so nahe gerückt, daß wer über die Köpfe der Bourgeoisie hinwegsehen will, schon sehr hoch steigen muß. Ebenso wenig wie die Aristokratie nicht allgegenwärtig ist, ist sie auch nicht ewig, und ich beschimpfe sie nicht, wenn ich frage, ob dieselbe überhaupt noch unserer Zeit angehöre. Ich höre noch das Wort, den Namen, aber von der Sache sehe ich nichts mehr." [2] Die Bourgeoisie schließt die Aristokratie aus, um an ihre Stelle eine demokratische Oligarchie zu setzen, in welcher sie selbst, durch das Recht und die Tugend des Geldes, jene Herrschaft ausüben will, gegen die sie sich empörte, als dieselbe noch in den Händen des Adels war.

Die Bourgeoisie von 1789 nimmt eine ganz verschiedene Haltung an, je nachdem sie über sich oder unter sich mit den Gelüsten ihrer Herrschaft ausschaut. In Bezug auf den Adel wohnen ihr ganz der plebejische Zorn der Demokratie

---

[1] Considérations sur les intérêts du tiers.

[2] Discussion de la loi sur la presse, en 1819.

und alle Neigungen der demokratischen Gleichmacherei inne; in Bezug auf das Volk zeigt sie das Vollmaß jener Verachtung, welche die Aristokratie in ihren allerschlechtesten Zeiten affectirte, und erlaubt sich gegen dasselbe Ausschreitungen, welche alle Mißbräuche des feudalen Regimes weit hinter sich lassen.

Die moderne Bourgeoisie, welche ihre Stelle in der Welt nur der offenen Empörung gegen die traditionelle Ordnung der Gesellschaft zu danken hat, bahnt, im Widerspruche mit ihren innersten Neigungen, jener Demokratie die Wege, welche sie noch weit mehr haßt, als selbst die Aristokratie. An die Stelle der christlichen Tugenden, welche das Bürgerthum der mittleren Zeiten so ehrwürdig, so sittlich stark, so gebietend im öffentlichen Leben hinstellten, hat die Bourgeoisie des neunzehnten Jahrhunderts nichts Besseres zu setzen gewußt, als alle Abneigungen, Vorurtheile und schlechten Leidenschaften der Demokratie. Die beiden bezeichnenden Charakterzüge der zeitgenössischen Demokratie sind der zügellose Individualismus und die Leidenschaft des Herrschens und Genießens. Unmöglich kann man in der Bourgeoisie, der heute die Demokratie die Gewalt streitig macht, die Familienähnlichkeit der gemeinsamen Laster und Fehler verkennen. Bei der Bourgeoisie bieten sich dieselben zwar immer nur in einem gewissen Maße und unter der Maske einer gewissen Verfeinerung und Maßhaltung dar, in welche die demokratische Rohheit sich schlecht hineinfinden kann; aber auch diese raffinirtere Selbst- und Genußsucht ruht auf denselben Principien und wirkt, bei der Bourgeoisie wie bei der Demokratie, als die zerstörende Kraft jeder sittlichen Energie und alles socialen Friedens rastlos fort.

Die Demokratie stellt sich heute der Welt unter ganz neuen Zügen dar. Die Demokratie der modernen Gesellschaft ist die Revolution. Ihre allgemeinen, sie unmittelbar jedem Auge kennzeichnenden Merkzeichen sind der Ehrgeiz, die Sucht

zu herrschen, und die Leidenschaft, zu genießen. Beide haben ihre Wurzel in dem Hochmuthe jenes Menschen, welcher an die Unfehlbarkeit seiner Vernunft glaubt und sich Gott gleich stellen will. Der Mensch hat in diesem Glauben an seine Gottgleichheit, seine Göttlichkeit, ein Recht auf Alles. Die Welt ist nicht im Stande, Genüsse genug einem Wesen zu bieten, welches in sich alle Wünsche trägt, und dessen Wünsche alle berechtigt sind, schon darum, weil in ihm Alles vernunftgemäß ist. Dieser Art ist die Demokratie, die heute die Gesellschaft bedroht, und über die, ohne den Beistand von oben, Niemand mehr Herr werden wird. Diese letzte Insurrection der stolzen Hinfälligkeit des Menschen gegen die Allmacht Gottes wird erst an dem Tage besiegt sein, wo der Mensch, umringt von übergroßen Schicksalen und über alles Maß von Trübsal heimgesucht, anerkennt und anerkennen muß, daß seine Weisheit und seine Kraft vor dem ewigen Gott nur Unwissenheit und Schwäche sind.

Im Alterthume erregten die demokratischen Leidenschaften des Herrschens und des Genießens jene schrecklichen Kriege zwischen den Armen und den Reichen, welche zur universalen und nicht mehr endenden Plage und Krankheit der heidnischen Gesellschaften sich gestalteten. Zu Athen und zu Rom sind, genau wie heute, die Unordnung in den Gesetzen, die Intriguen, die Ungestraftheit und Freiheit des Schlechten und die Anarchie die Früchte des demokratischen Geistes [1]. Aber trotz aller ihrer, oft so furchtbaren Excesse hat doch die Demo-

---

[1] Tacitus sagt, wo er von den Zeiten spricht, in denen zu Rom die Einflüsse des Volkes sich geltend machten: „Nam leges, etsi aliquando in maleficos ex delicto, saepius tamen dissensione ordinum, et adipiscendi illicitos honores aut pellendi claros viros aliaque ob prava, per vim latae sunt.“ — Annal. III, 17.

An einer andern Stelle (Das. IV, 35) legt er dem Cremutius Cordus die Worte in dem Mund: „Non attingo Graecos, quorum non modo libertas, etiam libido impunita.“

kratie bei den Alten nie behauptet, daß das Schlechte das Gute sei und das Gute das Schlechte. Die antike Demokratie ist nie zum offenen Bruche mit der Religion fortgeschritten, hat nie sich öffentlich zum Atheismus bekannt, wie die moderne Demokratie mit höhnender Frechheit dieß thut. Wenn und wo auch die antike Demokratie in den Besitz der Gewalt gelangt, sie setzt den Cult fort, dessen Pflege und Tradition sie von der Aristokratie überkam. In den alten Gesellschaften, in denen die Demokratie ihren Günstlingen die Macht schenkt, nehmen zwar die religiösen Ueberzeugungen ab, und nimmt die Corruption zu; aber Niemand, weder im Volke noch in der Regierung, rühmt sich des Verdienstes, irreligiös oder religionslos zu sein. Im socialen Leben des Heidenthums behielt der Cult stets und immer seine Rechte.

Wenn man Alles von der Allmacht der menschlichen Vernunft abhängen läßt, endet man nothgedrungen in dem Regime jener absoluten Gleichheit, aus der die Demokratie ihr Ideal gemacht hat. Wenn die einzige Quelle der socialen Souveränetät in der menschlichen Freiheit beruht, muß man in jedem Menschen diese Freiheit mit ihren wesentlichen Merkmalen und ihren unveräußerlichen Rechten anerkennen. Daher eine Gleichheit, die keinerlei Einschränkung erträgt; daher ein Individualismus, welcher mit eifersüchtiger Ungeduld Alles zurückstößt, was die schrankenlose Ausdehnung des eigenen Interesses hindern könnte; daher der demokratische Egoismus, an den der Egoismus der Bourgeoisie, der von den Wortführern der modernen Demagogie so hart verschrieene, noch lange nicht heranreichen kann [1].

---

[1] Die Principien der demokratischen Gleichheit führen naturgemäß, ja unabweisbar, zur socialen Liquidation. Ein in Frankreich hochgeschätzter Oeconomist, Wolowski, charakterisirt in folgenden Ausdrücken die unermeßliche Schuld, welche die moderne Demokratie in ihrem utopistischen Streben auf sich ladet. „Die ewige Antithese der Armen und der Reichen wird in dem Gefühle der Gleichheit einer neuen Ver-

Das Princip der demokratischen Gleichheit hat die Allmacht der Zahl zur nothwendigen Folge. Wenn Alles auf der individuellen Autorität und auf dem absoluten Recht der Freiheit in jedem Individuum beruht, wie kann sich aus der Menge die Souveränetät heraus bilden, wenn nicht die materielle Macht der Zahl überhaupt noch eine Grundlage abgäbe. Ueberall, wo der Rationalismus herrscht, führt sich die Souveränetät der Zahl von selbst ein. Das Regime der Bourgeoisie beschränkt noch alle Souveränetät auf gewisse Befähigungen, die sie nach ihrem Maßstab mißt und festsetzt; sie präsumirt diese Befähigung ausschließlich für das Geld und den Besitz. Zwischen allen Denen, deren wenig bemittelte oder mittellose Lage sie keineswegs unwürdig macht, kennt die Bourgeoisie keinerlei Unterschied an; und hier herrscht für sie einzig die Zahl. Die Demokratie, welche dieses Princip der Bourgeoisie consequent auf Alle ohne Ausnahme ausdehnt, proclamirt das allgemeine Stimmrecht, welches aus der Majorität oder bisweilen aus der bloßen Pluralität der

---

suchung entgegengeführt: der Contact des Ueberflusses mit dem Mangel an dem Nothwendigen muß die, welche darunter leiden, verletzen und erbittern. Wir sehen uns umgeben von einer ohne Unterbrechung anwachsenden Masse von Gütern, welche bestimmt sind, unsere Bedürfnisse und selbst unsern verschiedenen Geschmack zu befriedigen; warum kommen diese Güter in reichstem Maße einigen Wenigen zu gute, während alle Uebrigen nur einen beschränkten Theil davon erhalten? Man muß endlich, sagt man, einen so verkehrten Zustand der Dinge ändern, und um dieß zu ermöglichen, gibt es nur einen Weg: man muß dem Einen nehmen, um dem Andern zu geben. Dieß ist der allgemeine Sinn einer Formel, welche mit vielem Lärm ihren Einzug in die Welt unter dem Namen der ‚socialen Liquidation' gehalten hat. Sie bezweckt bald, den Gelüsten der neuen Theiler zu genügen, bald kommt sie zu den Forderungen des ‚Collectivismus', Forderungen, welche unter einem gewissen äußerlichen Schein von Wissenschaftlichkeit nur um so berückender sind." — Vgl. den Artikel: La liquidation sociale, in dem Journal des économistes, Avril 1870.

Stimmen die Grundlage aller Ordnung macht. Die Kopfzahl entscheidet souverän über das, was gerecht und was ungerecht, was erlaubt und was verboten ist. Im Hinblick auf die Principien gibt es nichts Falscheres, als eine solche Politik; in Bezug auf die Interessen, nichts Verhängnißvolleres. Burke charakterisirte diese Politik mit scharfer und unzweideutiger Voraussicht, als er die Worte schrieb: „Man will, daß vierundzwanzig Millionen Menschen ihren Vorrang und Willen über zweihunderttausend geltend machen. Das Bestreben ist berechtigt und wahr, wofern die Verfassung eines Königreiches ein Rechenexempel ist. Diese Art zu sprechen kann nicht ohne Wirkung für die sein, welche eine Laterne als Perspective gebrauchen; aber für Männer, welche mit kaltem Blute zu urtheilen gelernt haben, ist sie einfach eine Lächerlichkeit. Der Wille der großen Mehrzahl und das Interesse dieser Mehrzahl sind sehr selten eins und dasselbe.“ [1]

Unter der Herrschaft des Kopfzahlregimentes kann von einem Einflusse irgend welcher Art, von Interessen, von Autorität keine Rede mehr sein. Wenn man unter einem solchen Regimente ein Princip sucht, findet man höchstens eine generalisirte, individuelle Idee, d. h. eine leere Abstraction, aus der man unmöglich irgend ein Band, eine Kraft der Autorität wird herleiten können, selbst nicht einmal für den Kreis derjenigen, unter deren Mitwirkung die abstracte Formel entstanden ist. Wenn man wirklich eine Ordnung und Einheit sucht, findet man als letzten Grund aller Gewalten nur noch die materielle Kraft. Die künstliche Einheit der Zahl ist an die Stelle jener höheren und wahren Einheit getreten, welche aus der Harmonie aller verschiedenen Kräfte, in ihrer freiheitlichen Constituirung und Entwickelung unter der Herrschaft

---

[1] Réflexions sur la Révolution française. — Aehnlich sagte schon Cicero (De Republ., II, 22): „Ne plurimum valeant plurimi.“

der durch die göttliche Autorität auferlegten Principien, erwächst. Es gibt unter diesem Regime der Kopfzahl recht eigentlich keine Gesellschaft mehr; es gibt nur noch eine formlose Masse von beständig schwankenden und sich widerstreitenden Elementen, denen die Einheit des moralischen Lebens abgeht, und in denen die Einheit des äußeren und materiellen Lebens nur durch eine beständige Spannung und eine absolute Centralisation noch möglich ist. Anarchie oder Despotismus ist und bleibt das fatale Dilemma, in das sich die Demokratie durch die unerbittliche Logik ihrer Principien hineingebannt sieht. Da die Gesellschaft keinen Tag in der Anarchie leben kann, so ist es einfach eine unabweisbare Nothwendigkeit, daß mit der Herrschaft der Demokratie von selbst der Despotismus erscheint.

Demokratie heißt und ist daher Volksdespotismus. Sie ist das Recht, allen Decreten, die dem Volke gefallen, den Charakter der Legitimität aufzudrücken. Die, welche der demokratischen Regierung vorstehen, können nur gehorsame Executoren dieser Willensäußerungen sein. Sie tyrannisiren daher im Namen dessen, der Jedermann und Niemand heißt und der doch immer Recht hat. Mirabeau gab dem demokratischen Gedanken den passenden Ausdruck, als er zur Constituante, in Bezug auf den König, die Worte sprach: „Wer hat Ihnen diesen Befehl gegeben? Ihr Mandatar. Wer gibt Ihnen mit gebietender Macht Gesetze? Ihr Mandatar; er, der diese Befehle von uns empfangen soll, von uns, meine Herren, die wir bekleidet sind mit einem unverletzlichen, politischen Priesterthume.“ [1] Am Vorabende der Revolution des 4. September sagte Gambetta: „Worin besteht die wirkliche Ausübung der nationalen Souveränetät? In dem Rechte, für die Nation die oberste Leitung und das letzte Wort in allen Angelegenheiten zu haben, die sie angehen. So lange

[1] Bei Mignet, Histoire de la Révolution française, ch. 1.

noch irgend eine Gewalt den Willen des Volkes im Schach halten kann, ist die nationale Souveränetät verletzt, gebrochen.“ [1]

Das Volk der Demokratie ist ein ebenso launenhafter, als absoluter Gebieter. Die Freiheit, Alles in jedem Augenblicke in Frage zu stellen, die Freiheit, Alles und Jedes im Staate nach dem Wechsel der Vorliebe und den Launen der öffentlichen Meinung umzuändern, bildete zu allen Zeiten das Wesen der demokratischen Freiheit. Dieser Erbfehler der Demokratie ist uns schon von den Alten signalisirt [2]. Der moderne Rationalismus hat aus ihm ein tödtliches Uebel gemacht, indem er der Leidenschaft die Sanction der Lehren überwies, und der Gesellschaft das nahm, was das Wesen aller Ordnung ausmacht, nämlich die Principien.

Bei einem Volke, wo die rationalistische Denkweise herrschend geworden ist, und welches jedes göttliche Gesetz verworfen hat, besteht keine sociale Wahrheit mehr fest, noch kann sie bestehen. Die sociale Wahrheit hat zur einzigen Quelle das öffentliche Gewissen, d. h. die Summe aller möglichen Eindrücke und Beweggründe der individuellen Gewissen. Heute gewinnt in dieser leidenschaftlichen Bewegung der Geister eine Idee die Oberhand, und sie gilt für den Augenblick als die Wahrheit. Morgen machen sich verschiedene Eindrücke geltend, und mit ihnen ist auch die Wahrheit von gestern eine andere geworden. Die öffentlichen Institutionen folgen den Ideen. Wenn die intellectuelle Ordnung schwankt, wird bald für die sociale Ordnung kein Halt mehr sein. Wer immer ver-

---

[1] Rede vom 5. April 1870.

[2] Sallust (Catilin., c. 37) sagt von den römischen Demokraten zur Zeit Catilina's: „Vetera odere, nova exoptant; odio suarum rerum, mutari omnia student.“

Cicero sagte um dieselbe Zeit, die demokratische Zügellosigkeit charakterisirend: „Tamquam pilam rapiunt inter se Reipublicae statum.“ — De Republ., I, 44.

sucht, die Gesetze und Gewohnheiten zu fixiren, indem er in denselben die Hochachtung vor der bestehenden Ordnung zum Ausdruck bringt, vergreift ein solcher sich nicht, nach den Anschauungen der Demokratie, an der menschlichen Freiheit? Und hier handelt es sich keineswegs um die Träumereien irgend eines doktrinären Schulmeisters. Haben wir nicht von Seiten eines der Führer der modernen Demokratie die Erklärung vor einer großen politischen Versammlung gehört, daß das allgemeine Stimmrecht sich für die Zukunft in keiner Weise binden könne, um nur nicht den Menschen diese unveräußerliche Freiheit zu verkümmern, die das erste Princip jeder demokratischen Souveränetät sei? [1]

Auf was ist dann noch mit einiger Sicherheit zu rechnen, welche Garantie hat man wohl, daß irgend ein Recht geachtet wird, wenn man unter dem Regimente eines launenhaften Tyrannen lebt, dessen Ideen von Tag zu Tag andere werden, und dessen Befehle insgesammt pünktlich sollen befolgt werden? Offenbar gibt es nirgends weniger Freiheit, als in den Gesellschaften, in denen die launenhafte Souveränetät dieses tausendköpfigen Beherrschers, den man Volk nennt, besteht [2]. Für die moderne Demokratie ist Freiheit nur ein Wort, welches die Knechtschaft verdeckt.

Diese Demokratie, das Ergebniß von 1789, ist nicht etwa eines von allen den Uebeln, welche jede Gesellschaft befallen können; sie ist schlechthin das Uebel selbst; das Uebel, welches den Anspruch erhebt, als ein Gut angesehen und behandelt zu werden, sich von solchen Menschen anbeten zu lassen, die in ein viel schlimmeres und gefahrvolleres Heidenthum, als

---

[1] Vgl. die oben (S. 5 u. 6) mitgetheilte Aeußerung Gambetta's.

[2] Cicero hatte Recht, wenn er sagte: „Mihi populus non est, nisi qui consensu iuris continetur; sed est tam tyrannus iste conventus, quam si esset unus; hoc etiam tetrior, quia nihil ista, quae populi speciem et nomen imitatur, immanius bellua est.“ — De Republ., III, 25.

das antike, zurückgefallen sind, eben weil diesem modernen Heidenthum das volle Bewußtsein von dem innewohnt, was es ist, und was es will.

Muß man unter dem Eindrucke des gerechten Entsetzens, welches durch die maßlosesten, ganz unberechenbaren Launen und die unergründliche Corruption dieser Demokratie verbreitet wird, dem Volke die Freiheiten weigern, auf die heute sein Streben gerichtet ist? Soll man das Heil und die Rettung der Gesellschaft in der Rückkehr zu dem Mißtrauen und der Exclusivität suchen, von denen die Bourgeoisie sich beherrschen läßt, und welche durch das allgemeine Bewußtsein der Zeit zurückgewiesen werden? Muß man dem Volke jede Theilnahme an dem politischen Rechte versagen, und als ein Attentat auf die natürliche Ordnung der Gesellschaften die Anstrengungen verabscheuen, welche dasselbe macht, sich seines Antheiles an dem Einflusse und der Action auf das öffentliche Leben zu versichern?

Das wäre fehlerhaft und ungerecht zugleich. Man darf niemals die berechtigten Freiheiten des Volkes mit der falschen Freiheit der modernen Demokratie verwechseln. Wir sprechen unter der Bezeichnung „Demokratie" niemals von solchen Freiheiten, welche im Grunde gar nichts Demokratisches an sich haben, und die alles das annehmen und mit Hochachtung umgeben, was von der Demokratie zurückgestoßen und verachtet wird. Die Freiheiten des Volkes wachsen vor allem aus der Treue gegen die Pflicht; sie beruhen eben auf dem Geiste der Maßhaltung und sind von dem Geiste der Würde und eines berechtigten Stolzes durchdrungen! Weit entfernt, den Antagonismus und die Unbeständigkeit wach zu rufen, begründen sie überall die Harmonie, den Frieden, die feste und zugleich zum Fortschritte drängende Ordnung.

Das Volk im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. alle, welche arbeiten, und in ehrlicher unermüdeter Arbeit innerhalb der sittlichen und materiellen Ordnung der Be-

stimmung leben, welche Gott der Menschheit auferlegt hat; das Volk, welches seine Ueberzeugungen nicht aus den verschwommenen Allgemeinheiten eines für sein Fassungsvermögen zugestutzten Rationalismus, sondern aus den einfachen und ernsten Lehren des Christenthums schöpft und nach ihnen lebt, — dieses Volk kennt ebenso wohl sein Recht, seine Kraft und seine Bedeutung in der allgemeinen Ordnung der Gesellschaft, wie es das Bewußtsein von den Gefahren und dem Truge hat, welche ihm von Seiten der Demokratie drohen. Was ihm noth thut, ist nicht die herrsch- und genußsüchtige, die unersättliche und gewaltthätige Freiheit der Demokratie, sondern die geregelte, geduldige und fruchtbare Freiheit einer Gesellschaft, welche mit Ausdauer, Opfersinn, Muth und Ehre die Last der gemeinsamen Arbeit trägt, und welche den öffentlichen Frieden als ihr erstes Gut ansieht. Trennen wir also scharf und bestimmt die Freiheiten des Volkes von dem, was die Demokratie als Freiheit ausgibt. Die demokratische Freiheit ist nur eine todte Abstraction, durch welche die moralisch erniedrigten und verkommenen Gesellschaften noch ihre Empörung gegen jene Lehren der Hochachtung, der Mäßigung und der Enthaltung rechtfertigen möchten, welche die beständige Tradition der Menschheit und das natürliche Gesetz jeder socialen Ordnung bilden. Die Freiheiten des Volkes dagegen sind lebensvolle, wirkliche Freiheiten, welche das Christenthum seit langer Zeit unter uns gepflanzt und gepflegt hat, und welche bestimmt sind, dauernd immer vollkommener sich zu entwickeln, wie alles das, was berechtigt ist.

Die Freiheiten des Volkes sind die Freiheiten Aller. Sie umfassen zunächst die socialen Freiheiten ihrer ganzen Ausdehnung nach. Sie schließen ferner, in verschiedenen Stufen, als Garantien der socialen Freiheiten, die politischen Freiheiten in sich. Die politische Freiheit ist immer eine Folge der bürgerlichen Freiheit. Auf dem Punkte, auf welchem heute unsere Gesellschaften angelangt sind, und auf welchem

die fundamentalen Freiheiten des socialen Lebens für Alle dieselben sind, muß man, auf die eine oder andere Weise, dem Volke einen bestimmten Antheil des Einflusses und der Einwirkung auf das öffentliche Leben einräumen.

Aber welcher Art, von welcher Ausdehnung wird das Recht sein, welches dem Volke zuzuerkennen ist, und auf welche Weise soll es zur Geltung gelangen? Soll das Volk souverain sein, wie die Demokratie verlangt? Oder soll es interveniren einzig im Hinblicke auf die Garantie seiner legitimen Rechte, nach dem Maße seiner Interessen und seiner Fähigkeit?

Das Volk ist kein Element der Regierung durch das Recht seiner Geburt; seine natürliche Lage ist das Regiertwerden, nach der Regel der Gerechtigkeit und der Liebe. Aber die Gesetze können zu seinem Nachtheile ebenso durch die Mächtigen und die Reichen verkümmert werden, wie durch das Volk selbst und gegen das Volk. Es müssen also gewisse Combinationen der socialen Kräfte und der Gewalten, die sie leiten, aufgefunden werden, welche die Willkür und Empörung der Stärksten an Reichthum und Einfluß oder der Stärksten an Zahl gegen die natürliche Ordnung und das allgemeine Wohl zügeln und strafen. Und hierbei gebührt dem Volke seine Stelle. Man wird ihm dieselbe ohne Gefahr für die Gesellschaft und ohne Ungerechtigkeit für sich selbst anweisen, wenn man die beständigen Traditionen beachtet, von denen die Menschheit, vor den großen Attentaten der Revolution, sich nirgends und niemals losgesagt hatte. Nichts könnte dauernd in Frieden und Ordnung bleiben, wenn man vergäße, daß es im menschlichen Leben Principien der Hierarchie, der Solidarität, des Zusammenwirkens individueller Kräfte mittels der Association gibt, deren Anwendung nach der Verschiedenheit der Zeit verschieden sein kann, die aber niemals mißachtet und verletzt werden dürfen, ohne die Gesellschaft zu Grunde zu richten.

Wenn es sich darum handeln wird, näher den Antheil zu bestimmen, den das Volk in dem politischen Leben haben muß, so wird der zuverlässige Maßstab dieses Rechtes sicherlich in zwei großen Thatsachen zu finden sein, welche in jedem christlichen Manne sowohl ein wirkliches sociales Verdienst, als eine wirkliche Autorität begründen. Die Würde des öffentlichen Lebens wird alsdann genau dieser beiderseitigen Würde des Privatlebens entsprechen und fest auf ihnen beruhen: wir meinen die Würde des Familienvaters und die Würde des Arbeiters. Die Ordnung der politischen Freiheiten kann nicht von der Ordnung der socialen Freiheiten getrennt werden. Das politische Recht und seine Vertheilung muß als Norm die gleiche Würde Aller, auf Grund der väterlichen Autorität und der Arbeit, annehmen. In dieser Norm ist zugleich eine Norm der Garantie für alle besonderen Interessen und eine Regel der hierarchischen Ordnung für die ganze Gesellschaft gegeben. In Bezug auf die Autorität und die Pflichten des Vaters sind Alle gleich: gleich in Bezug auf Würde, gleich in Bezug auf ihr Interesse. In Bezug auf die Arbeit können Alle gleich an Verdienst sein; aber Alle können nicht gleich sein, wenn man die Bedeutung und die sociale Würde der Arbeit, sowie die socialen Interessen in's Auge faßt, die aus ihr entstehen.

Die Revolution meint, in der Nothwendigkeit der Allen auferlegten Arbeit den Grund ihres unbedingten Gleichheitsrechtes aufgefunden zu haben. Nichts ist irriger; im Gegentheil, aus der Thatsache der Hierarchie der Arbeit ergeben sich naturgemäß die Unterschiede und die Vertheilungen des politischen Rechtes unter die verschiedenen Klassen. Das Charakteristische der Herrschaft der Volksfreiheiten ist die Entwickelung und harmonische Einigung aller socialen Kräfte durch das Bewußtsein der Ehre, welche der Erfüllung der großen und universalen Pflicht der Arbeit gebührt. Die Arbeit ist ebenso sehr Sache des allgemeinen socialen Dienstes, wie des besonderen

individuellen Interesses. Alle ohne Ausnahme schulden der Gesellschaft diesen Dienst in gleicher Weise; aber nicht Alle erfüllen ihn in demselben Maße. Man darf nicht vergessen, daß nicht bloß der Dienst gegen die materielle Ordnung Arbeit ist, sondern auch der gegen die sittliche und geistige Ordnung. Die edelsten Arbeiten, welche die höchsten Kräfte des Menschenwesens in Mitleidenschaft ziehen, fordern weder geringere Anstrengungen noch weniger Opfer, als die anderen. Im Gegentheil, vom Volke herauf bis zur Aristokratie kann die Tugend gleich sein, aber das Amt ist es nicht. Die Aristokratie hat mehr Pflichten, und hierin besteht ihre Größe. Es gibt also zwischen den verschiedenen Arten von Arbeiten Unterschiede in ihrer Würde und ihrer Bedeutung. Das allgemeine Bewußtsein hat sich in diesem Punkte niemals getäuscht. Nur in unseren Tagen hat das Vorherrschen der utilitaristischen Leidenschaft, die in dem Menschen nur das sieht, was das Geringste an ihm ist, ihre Wirklichkeit bestreiten können.

Findet man nicht übrigens auch in der materiellen Ordnung die Verschiedenheit der Beschäftigung und eine gewisse Hierarchie? Es gibt Menschen, welche zu einer bestimmten Arbeit den Anstoß geben und ihre Ausführung leiten; es gibt andere, welche diesem Anstoße und dieser Leitung entsprechen. Gewisse Kräfte entfalten in der Arbeit größere oder kleinere Fähigkeiten; andere verwenden auf dieselbe nur ein Minimum ihrer Fähigkeiten. Einige bringen zur Arbeit Reichthümer mit, die dieselbe fördern und erhalten; Andere haben nichts, als ihre Arme. Mit einem Worte, in allem, was die sociale Thätigkeit ausmacht, herrscht eine durch die Natur der Dinge selbst hergestellte Rangordnung. Diese Verschiedenheiten und diese Rangordnung finden den Grund ihres Seins, ihre besondere Bestimmung, ihre berechtigte Autorität, in der allgemeinen Harmonie der socialen Verfassung. Die Weigerung, derselben Rechnung zu tragen, so oft es sich um

politische Rechte handelt, hieße eine Nothwendigkeit verkennen, welche die Thatsachen selbst geschaffen haben.

Es hat immer höhere Volksklassen, eine Aristokratie, gegeben, und wird es solche immer geben; ebenso ist es mit den Mittelklassen, der Bourgeoisie, und den Arbeiterklassen, dem Volke. In den Ländern, wo die vollständige bürgerliche Gleichheit und die aus ihr naturgemäß sich ergebende vollständige Freiheit der Arbeit herrscht, ist es die Ordnung der Arbeit selbst, welche ihre Rangordnung festsetzt. Sieht man schärfer zu, so wird man sehen, daß es immer der sociale Dienst ist, welcher über diese Rangordnung entschieden hat; nur ist dieselbe nicht immer, nach der Regel der allgemeinen Freiheit, so bestimmt gewesen, wie dieß heute der Fall ist. Nach dieser Regel gibt es keine persönlichen Privilegien mehr, und dieß macht ihren eigentlichen Charakter aus; aber es gibt für die verschiedenen Klassen verschiedene Befähigungen, denen besondere Einflüsse, Pflichten und Eigenschaften entsprechen. In dem politischen Leben steht das Recht, auf Grund des allgemeinen Interesses, im entsprechenden Verhältnisse zu den Fähigkeiten.

In den Gesellschaften, in die der christliche Geist die großen Volksfreiheiten eingeführt hat, müssen Alle ihren Theil am Rechte und am Einflusse haben; aber Niemand soll dieses Recht und diesen Einfluß anders geltend machen, als in Uebereinstimmung mit der Stufe der socialen Hierarchie, auf welche er sich gestellt sieht, und nach Maßgabe der Kraft und der Fähigkeit, welche ihm verliehen sind. Die Demokratie, mit ihren Lehren der herrschsüchtigen, stolzen und falschen Gleichheit, möchte jede Spur der socialen Hierarchie auslöschen. Es ist ihr nur zu gut gelungen, den Geist der Massen zu fälschen und mehr als einen von denjenigen in die Irre zu führen, welche durch die Geradheit ihrer Gesinnung und durch ihre Einsicht vor ähnlichen Illusionen sich hätten bewahren können. Die Freiheit des Volkes hat keinen größeren Feind, als diesen demokratischen Geist. Derselbe tödtet alle

Freiheit, indem er sie der hierarchischen Einflüsse beraubt, ohne welche alle Freiheit nichts ist, als Ausgelassenheit und Verwirrung. Das Erste, was geschehen muß, um in der Gesellschaft die großen Volksfreiheiten zu begründen, ist die Anerkennung der Regeln der Hierarchie, auf welche Gott die Ordnung alles menschlichen Lebens gegründet hat.

Wer wird diese so nothwendige Restauration vollführen? Die katholische Kirche. Ohne sie werden die modernen Völker durchaus ohnmächtig sein und bleiben, die Umkehr von den verhängnißvollen Abwegen zu bewirken, auf welche die Demokratie sie geführt hat. Die Freiheiten des Volkes sind das Werk der Kirche und insbesondere des Papstthums, welches immer die Zufluchtsstätte des Volkes gegen seine mächtigen Unterdrücker gewesen ist. Alle die, welche die ungefälschte Geschichte, die Geschichte der Thatsachen, kennen, anerkennen auch, daß die Abschaffung der Sklaverei und die allmählige Emancipation der Arbeiter vorzugsweise dem Einflusse der katholischen Lehren und der katholischen Opferliebe zu danken ist. Unter denselben Einflüssen haben sich die großen Arbeiterassociationen gebildet, deren Gewohnheiten und Satzungen der christlichste und volksthümlichste aller Könige des Mittelalters, der heilige Ludwig, zuerst bestätigte. Die Arbeiterklassen haben es nie vergessen, daß diese Associationen für sie die segensreichste Quelle der Sicherheit und des Fortschrittes waren und blieben, bis daß der Cäsarismus, indem er auf sie seine vexatorischen und auflösenden Maßregelungen anwandte, ihren Charakter änderte und sie der öffentlichen Verachtung preis gab.

Was der Geist der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit in der mittleren Zeit vermocht hat, wird er noch einmal in unserer Zeit vermögen, in einer neuen Situation, welche durch die vollständige Emancipation aller Kräfte des Volkes geschaffen ist. Achtzig Jahre demokratischer Propaganda haben unter uns den Individualismus, die Zuchtlosigkeit und die Unbeständigkeit verbreitet; das Uebel ist durch keine politische

Institution zu heilen. Wer bis zum Sitze dieser Krankheit, die das zeitgenössische Geschlecht verwüstet, dringen will, muß bis in die Ideen und die Sitten eindringen. Wenn die Kirche uns die Gewohnheit und die Liebe zum Gehorsam, die Hochachtung vor der Hierarchie, den ernsten Sinn für dauerhafte, nicht mehr mit jedem Winde der Tagesmeinung sich drehende Zustände wird geschenkt haben, werden die Gesellschaften, hierin ihrer natürlichen Neigung folgend, aus jenen Freiheiten, welche die Arbeit der Jahrhunderte ihnen errungen, eine Ordnung von Institutionen schaffen, welche sich im Einklang mit den unveränderlichen Gesetzen der menschlichen Existenz befinden wird. Der gesunde Sinn des Volkes wird in der katholischen Kirche jene Macht anerkennen und wiederfinden, welche sich immer am meisten mit ihren Interessen beschäftigt hat, und welche diese Interessen am besten versteht. Die sociale Restauration wird von dem Tage an leicht von Statten gehen, wo die Mißverständnisse zwischen dem Volke und der Kirche werden beseitigt sein; und beseitigt werden sie bald sein, sobald man nur der Kirche wird erlaubt haben, sich dem Volke so zu zeigen, wie sie ist, lebend aus ihrem eigenen göttlichen Leben und versichert ihrer Freiheit durch öffentliche Gewalten, welche ihre Pflichten gegen Gott und gegen das Volk begreifen und thatsächlich üben.

VI.

Von der Nationalvertretung.

Die Stellung der Nationalvertretung in der Regierung, ihre Wirksamkeit, ihr Einfluß können, je nach der Natur der verschiedenen politischen Ordnungen, sehr verschieden sein.

In jedem republikanischen Staatssysteme ist die Nationalvertretung die Regierung selbst, entweder für alle ihre Gewalten, oder für einen großen Theil derselben. In Rom

war, zur Zeit des höchsten Glanzes und der größten Macht der Republik, der Senat die regierende Gewalt, und diese erlauchte Versammlung war aus allen den Magistraten gebildet, welche durch den Ruf ihrer Mitbürger zu den höchsten Staatsämtern waren berufen worden. Der römische Senat war wahrhaft eine Repräsentation des römischen Gemeinwesens. In unseren Tagen steht der Schweizer Bundesrath, welcher die höhere Executivgewalt ausübt, in enger Abhängigkeit von der Bundesversammlung, welcher die Initiative und die Ueberwachung der gesammten Regierungsdomäne und der Verwaltung zusteht. Die Verfassung der nordamerikanischen Union räumt der Executivgewalt größere Rechte ein, als die republikanische Tradition dieß in der Regel thut; sie beläßt indeß die Executivgewalt gegenüber dem Congresse in einem Verhältnisse der Unterordnung. Der Senat der Union greift direct in die wichtigsten Acte der Regierung ein, und in seinen Händen ruht recht eigentlich die höchste politische Autorität.

Ganz anders steht es unter dem monarchischen Regime. Hier ruht die entscheidende Action und die höchste Autorität in den Händen des Königs. Die Landesvertretung wirkt mit an der Regierung, die zuerst und wesentlich eine königliche ist; sie beräth die königliche Gewalt, behindert sie in ihrem Vorgehen, wenn sie dazu übergehen sollte, irgend etwas gegen die Gesetze, gegen die Rechte der Nation oder gegen ihre Interessen zu versuchen. Im dem wirklich monarchischen Staate unterstützt die Nationalvertretung den Souverän in der Regierung so, wie es das allgemeine Interesse erheischt; aber sie selbst regiert nicht.

Die Revolution hat über die Natur der Volksvertretung und über deren Rechte die gefahrvollsten und falschesten Ideen verbreitet. In der Republik ebenso wenig, wie in der Monarchie, kann die Volksvertretung eine absolute Herrschaft beanspruchen und als die Regel ihres Handelns ihren Eigen-

willen und ihre Laune anerkennen. Eine politische Versammlung, selbst wenn sie im Staate die Souveränetät ausübt, repräsentirt niemals etwas Anderes, als den Menschen; über dem Menschen steht ein ewiges, natürliches und göttliches Gesetz, unter welches sich die Souveränetät des Volkes, wie alle menschlichen Souveränetäten, zu beugen haben. Die aus dem Geiste von 1789 entstandenen Verfassungen haben aus der Nationalvertretung die Quelle aller Ordnung und alles Rechtes machen wollen. Der wenigst verderbliche von den praktischen Irrthümern, welche aus dieser folgenschweren, irrigen Grundanschauung entstanden sind, ist das, was wir Parlamentarismus nennen. Wir haben an mehr als einer Stelle auf die Gefahr dieser rein utopischen Doktrin hingewiesen, welche die Gesellschaften, ohne daß sie dieß merken, in die Schlingen des revolutionären Absolutismus zieht.

Die Nationalvertretung muß den Interessen des Volkes entsprechen. Dieselbe spricht in Kraft des Rechtes, welches ihr zusteht, wenn sie fordert, daß die Regierung für das Volk und zu seinem Vortheile ausgeübt werde, und wenn sie verhindert, daß dieselbe nicht gegen das Volk und zu seinem Nachtheile sich geltend macht; aber keine Nationalvertretung kann im Namen dessen sprechen, was man als die „Volkssouveränetät" hingestellt hat. Wo immer die zur politischen Einheit gelangten und vom freiheitlichen Geiste des Christenthums belebten modernen Gesellschaften ihre Nationalvertretung organisiren, gründen sie dieselbe, wie instinctmäßig, als eine Interessenvertretung. Im ganzen continentalen Europa tagen in den Generalstaaten die Barone, die Bischöfe, die Aebte, die Pröpste und Dechanten der Kapitel neben den Deputirten der Städte. Es handelt sich dort nicht im Mindesten um die Souveränetät des Volkes, sondern um die Mitwirkung des Volkes an der Regierung, insofern in Steuerfragen und in Fragen einer guten Verwaltung das Volk der erst- und meistinteressirte Theil ist. Diese Mitwirkung ist lange eine

unregelmäßig organisirte; denn die Staaten haben noch kein scharf definirtes Recht dem Könige gegenüber, für den sie, dem Herkommen gemäß, nur ein Werkzeug der Regierung sind. Man hört zwar bisweilen in den späteren Versammlungen des dritten Standes große Worte, wie „Nationalsouveränetät" oder „Volkswillen", aber diese Declamationen entsprechen keiner wirklichen Prärogative und dienen nur dazu, die zu offenkundige Ohnmacht der Generalstaaten zum Schutze der Volksinteressen zu verdecken[1].

Die Verfassung, die Stellung und die Macht des eng-

[1] Augustin Thierry weist auf den nichtssagenden Charakter dieser Prätensionen in den Generalstaaten, in Bezug auf die Theilnahme an der souveränen Autorität, nachdrücklich hin: „Trotz der Maximen, welche auf der Tribüne des Jahres 1664 ihren vollen Widerhall gefunden, trotz der lauten Worte von ‚Souveränetät des Volkes, Volkswillen, Eigenthumsrecht des Volkes auf die öffentlichen Dinge', blieb hinsichtlich des Charakters der Generalstaaten Alles unverändert; dieselben blieben, was sie waren, ein letztes Auskunftsmittel (für die Regierung) in Zeiten der Noth, und keineswegs eine regelrechte und dauernde Staatseinrichtung." (Histoire du tiers-état, p. 74.) — Gelegentlich einer Charakteristik der Generalstaaten des Jahres 1615, gibt uns der Cardinal de Richelieu eine Idee von der wirklichen Bedeutung der Berathungen dieser Versammlungen hinsichtlich der Interessen des Volkes in den Worten: „So endeten also diese Staaten gerade, wie sie angefangen. Ihre Einberufung war unter sehr gewichtigen Vorwänden beantragt worden, ohne irgend eine Absicht, aus ihnen einen Vortheil für den Dienst des Königs und des Landes zu ziehen; der Schluß verlief resultatlos; diese ganze Versammlung hatte keine andere Wirkung, als eine Steuererhöhung für die Provinzen, welche für die Repräsentationskosten aufkommen mußten; sie zeigte der ganzen Welt, daß es keineswegs genug sei, ein Uebel zu erkennen, wofern man nicht den Willen habe, ein Heilmittel für dasselbe in Anwendung zu bringen; diesen Willen aber gibt Gott, wofern es ihm gefällt, Blüthe und Wohlstand in einem Königreiche zu begründen, und wofern die zu weit vorgeschrittene Corruption der Zeiten diesem Werke kein Hinderniß mehr bringt." — Mémoires de Richelieu; Histoire de la mère et du fils, t. I (Collection Petitot, II[e] série, t. X.).

lischen Parlamentes sind hiervon ganz verschieden und ungleich bedeutender. Die Nation hat dort eine wirkliche Vertretung; alle ihre großen Interessen haben dort ihre Stelle und ihre Stimme. Von den Zeiten Eduard's I. an ist das britische Parlament der treue Ausdruck der englischen Gesellschaft und der großen Interessen, in die sich das nationale Leben theilt. Aus dem Clerus, der Aristokratie, den Grafschaften und den Städten setzen diese Versammlungen sich zusammen; sie sind im eigentlichen Sinne des Wortes die Generalstaaten des Landes und arbeiten thätig und wirksam an der Vertheidigung seiner Interessen. Die Engländer sind dieser Idee der Interessenvertretung unwandelbar treu geblieben, und es ist beachtenswerth, daß gerade im Namen dieses Principes noch heute die liberalen Publicisten Großbritanniens die Theilnahme der Arbeiterklassen an den politischen Wahlen verlangen. „Unsere Vorfahren," sagte Bagehot, „bemühten sich, den verschiedenen Wahlcollegien, oder wenigstens einigen aus ihnen, einen bestimmten Charakter aufzudrücken. Sie wollten dem Seehandel einen Advocaten, der Leinen-, der Tuch-Industrie je ihre Vertreter bewilligen; sie wollten, daß das Parlament hierdurch in den Stand gesetzt werde, die besonderen Interessen zu berathen, bevor es im Namen des ganzen Landes eine Entscheidung gäbe. Das ist thatsächlich ein berechtigtes Motiv, die Arbeiterklassen zu einem Theile in der Vertretung, wenigstens in dem zur Besserung des Parlamentes nothwendigen Maßstabe, zuzulassen." [1]

Aus der Idee der Interessenvertretung folgt ganz natürlich die andere Idee einer Mehrheit von Kammern. Die Vertreter der Flecken und der Grafschaften treten in die Räthe der englischen Krone ein, weil man ihrer zur Bewilligung der Steuern bedarf, die ohne Zustimmung der Steuerzahlenden gesetzlich gar nicht erhoben werden können. Ueberdieß

---

[1] La Constitution anglaise, p. 252 de la trad.

müssen alle Klassen, deren Gesetze das Recht garantiren, in Stand gesetzt sein, die Abstellung von Beschwerden zu betreiben, die gegen die Regierung des Königs vorzubringen sie Grund haben können. „Die englischen Gesetze," sagt Hallam, „gründen sich in hoher Weisheit auf die Annahme, daß kein Uebel aus der Quelle des Guten entstehen könne. Der Thron ist fest in einer erhabenen Sphäre aufgerichtet, aus der beständig die Strahlen der Gerechtigkeit und der Wahrheit herabdringen; die Corruption und die Parteiwirthschaft können sich bisweilen in den mittleren Regionen der Gesellschaft festsetzen, das Licht auffangen und um sich her ihre eisigen Schatten verbreiten. In dem hohen Gerichtshofe des Parlamentes sollte der König von England erfahren und lernen, an welchem Orte seines Reiches die Frevelthat unbestraft geblieben und der Lauf der Gerechtigkeit gehemmt worden sei." [1] Aber die Interessen der Grafschaften und der Städte, d. h. des niederen Adels und der Bourgeoisie, die Klagen, deren Abstellung sie verlangen, sind nicht immer dieselben, wie die Interessen, welche die Aristokratie, der ursprüngliche Hof des Königs, zu vertheidigen, und die Klagen, welche sie vorzubringen hat. Auch scheint es nicht, daß diese beiden Fraktionen des Parlamentes, selbst zur Zeit, wo sie nur Eine Versammlung bildeten, jemals gemeinschaftlich gestimmt haben. Es kam der Augenblick, wo die Ritter und die Deputirten der Städte, welche am Eingange des Saales von Westminster tagten, in dessen Hintergrund die Lords verhandelten, für sich allein beriethen. Da zeigte sich denn das englische Parlament mit allen den Elementen, welche dasselbe noch heute bilden.

Diese Gewohnheit der Mehrheit von Kammern, welche durch die Verschiedenheit der Interessen motivirt war, war in dem alten Europa eine allgemeine. Die Revolution, welche

---

[1] L'Europe au moyen âge, ch. VII, III^e partie.

Alles in der trügerischen Einheit ihres Gleichheitsrechtes auflöst, strebt darnach, die Herrschaft einer einzigen Versammlung zu proclamiren, welche der Ausdruck des souveränen Volkswillens sein soll. Aber immer wieder, so oft sie auch für einige Zeit unterdrückt ist, sieht man die Einrichtung von zwei Kammern wieder erscheinen, sobald den Gesellschaften die Freiheit wiedergegeben ist, sich ihrer natürlichen Ordnung gemäß zu constituiren. Wenn dieselben auch nicht immer den Zweck haben, die Verschiedenheit der Interessen in der Repräsentation zum Ausdruck zu bringen, so hat man in ihnen wenigstens eine Combination, die bestimmt ist, eine Schranke gegen den parlamentarischen Despotismus aufzurichten.

Die Republiken bedürfen ebenso sehr, wie die Monarchien, dieser Abstufung in der Ausübung der Rechte der Nationalvertretung. Es ist bemerkenswerth, daß nirgends die Vortheile dieser Einrichtung besser auseinandergesetzt worden sind, als von den Commentatoren der Gesetze der nordamerikanischen Union. Der Kanzler Kent spricht von ihr, wie von einer Einrichtung, „die auf so evidenten Principien einer guten Politik beruht, und die so mächtig durch die klarsten und eindringlichsten Lehren der Erfahrung empfohlen ist, daß sie die universale Billigung des Volkes der Vereinigten Staaten erhalten hat.“ [1] Der berühmte amerikanische Rechtslehrer läßt sich in weitgehende Untersuchungen ein, um jenes revolutionäre System einer einzigen Kammer zurückzuweisen, wie es die Constituante bei der französischen Verfassung von 1791 zur Annahme brachte. Er bezeichnet letzteres System als ein utopisches und zeigt, daß selbst in den Republiken, in welchen die Executivgewalt nur eine untergeordnete Stellung einnimmt, zwei Kammern vorhanden sein müssen, wenn man die beklagenswerthen Folgen plötzlicher Aufwallungen der öffent-

---

[1] Commentaries on American Law, lecture XI, t. I, p. 223 (Boston, 1867).

lichen Meinung, der Leidenschaften, der Volkslaunen, des persönlichen Interesses, des Parteigeistes und der Intrigue vermeiden wolle, welche so leicht eine Versammlung zu übereilten und gefahrvollen Beschlüssen verleiten können. Hinzuzufügen ist, daß in den Monarchien zwischen der einzigen, das entscheidende Wort führenden Kammer, welche nach der liberalen Anschauung im Namen der Nationalsouveränetät spricht, und der Executivgewalt, welche die ganze Staatsgewalt in Händen hält, der Krieg nothwendiger Weise ausbrechen und zu keinem andern Ausgange, als zu dem Regime des Absolutismus führen wird. Der Sieg der einen Kammer wird ebenso sicher, und unter gewissen Umständen noch viel sicherer zum Absolutismus führen, als der Sieg der Executivgewalt. Story sagt in seinem „Commentare über die Verfassung der Vereinigten Staaten", daß die Institution zweier Kammern das einzige Gegengewicht gegen die natürliche Neigung der legislativen Körper sei, die Gewalten in ihren Händen anzuhäufen. „Wenn die Totalität der legislativen Gewalten einer einzigen Kammer anvertraut ist, wird man der Geltendmachung ihrer Gewalt keinen Zügel anlegen können; sie wird jede Usurpation durch den Vorwand der Nothwendigkeit oder mit den Forderungen des öffentlichen Wohles rechtfertigen. Der legislativen Gewalt wohnt immerdar die Tendenz inne, sich von ihren eigenen Banden frei zu machen. Die wirksamste Schranke gegen alle Unterdrückung, mag dieselbe nun eine zufällige oder eine beabsichtigte sein, besteht darin, die Operationen dieser Gewalt zu theilen, Interesse dem Interesse, Ehrsucht der Ehrsucht entgegenzustellen, endlich den Geist der Herrschsucht des einen Zweiges der (legislativen) Gewalt mit demselben Geiste der Herrschsucht des anderen Zweiges zu combiniren." [1] Hier wird man mit Montesquieu sagen können, daß eine Gewalt die andere aufhält. Jedesmal, wenn

---

[1] §§. 276—280.

in der Monarchie die eine der beiden Kammern den Versuch macht, usurpatorisch in die Rechte der königlichen Autorität einzugreifen, wird letztere nur in einer zweiten Kammer ein wirksames Mittel finden, ihren Einfluß zu wahren, und sich der politischen Erniedrigung, die ihr droht, zu entziehen; auf Seiten der Krone stehend, wird sie, im Verein mit ihr, sich anstrengen müssen, den zerstörenden Ehrgeiz ihrer Rivalin zur Vernunft zurückzuführen.

In vielen ihrer Einrichtungen haben die Vereinigten Staaten sich von dem gesunden Sinne Alt-Englands bestimmen lassen; so haben sie auch in ihrer Nationalvertretung keineswegs die Rücksicht auf die socialen Kräfte und auf die verschiedenen Fähigkeiten außer Acht gelassen, welche ihr nationales Leben aufweist. Die Repräsentantenkammer wird hier unter dem Einflusse des Gesetzes der Kopfzahl gebildet, aber keineswegs der Senat. Alle Staaten der Union haben im Senate ihre eigene und gleiche Vertretung, und die Mitglieder derselben werden nicht in directer, sondern in der zweistufigen Wahl bestimmt. Daher die Erscheinung, daß der Senat an Talent, Erfahrung und Charakter stets über der Repräsentantenkammer steht und ihr überlegen bleibt. Jedermann erkennt an, daß die Kraft der Vereinigten Staaten vorzugsweise in der großen Institution des Senates liegt, welcher, inmitten der beständigen Schwankungen der Demokratie, die Traditionen der nationalen Politik aufrecht erhält.

Es ist übel angebracht bei Völkern, in denen die Vorurtheile der Demokratie herrschen, die höheren Elemente der Gesellschaft, welche die erste Kammer bilden, von der Nationalvertretung auszuschließen. Selbst in den Republiken gelangt man immer nur höchst unvollkommen dazu. In den Monarchien, selbst in solchen, in welchen das Princip der Gleichheit vorwiegt, wird diese Aufgabe durch die Intervention des Königs und den hierarchischen Geist erleichtert, welcher sich aus der Institution der Monarchie von selbst ergibt.

Ein Senat, dessen Mitglieder auf Lebenszeit vom Könige ernannt sind, hat dadurch schon eine hinlänglich starke Verbindung mit dem Königthume, um demselben im Falle eines Angriffes als Schutzwall zu dienen. Anderseits aber erlaubt ihm auch dasselbe Princip der Inamovibilität dem Könige gegenüber jene Würde und Unabhängigkeit zu behaupten, welche zur Aufrechthaltung seiner Autorität unerläßlich sind. Obwohl der Senat schon bei seinem Ursprung als eine königliche Institution sich hinstellt, trägt er nichtsdestoweniger einen wahrhaften Repräsentativ-Charakter. Das Königthum hat ein Interesse daran, daß derselbe stark und geachtet sei, und naturgemäß wird es denselben aus allen den Elementen zusammensetzen, welche die Stärke und die Autorität einer Nation repräsentiren. Ich spreche hier von dem Königthume und nicht von dem Cäsarismus, welcher überall nur servile Werkzeuge seiner Macht gebrauchen kann, in den Kammern wie sonstwo. Die großen Talente, die hervorragenden Dienste im öffentlichen Leben oder in den socialen Werken, das ehrbar erworbene und edel verwandte Vermögen, die Erblichkeit der Ehre und der Hingebung in den alten nationalen Geschlechtern, werden für die Wahlen zum Senate maßgebend sein. Vielleicht wird selbst eine so gebildete Kammer dem aristokratischen Elemente einen merklichen Einfluß einräumen, soweit die Vorurtheile der Zeit hinsichtlich der Volksfreiheiten dieß gestatten.

Wäre es unmöglich, eine gewisse Anzahl von Sitzen im Senate der freien Verfügung des Monarchen für die Repräsentation solcher Familien zu reserviren, bei welchen die Tradition großer politischer und socialer Verdienste legal constatirt wäre, und deren, ohne irgend eine Ausnahmestellung gegenüber dem gemeinen Rechte und einzig in Kraft erblicher Tüchtigkeit, überkommenes Vermögen ihnen die jeder aristokratischen Repräsentation nothwendige Unabhängigkeit sichern würde? Dieß wird überall möglich sein, wo die demokratische Leidenschaft den Familiengeist noch nicht getödtet, und wo der öffent-

liche Geist sich noch nicht zum Feinde alles dessen aufgeworfen hat, was die Dauer und die Größe der Familien begründet. Diese besondere Auszeichnung, welche der Staat der traditionellen Hingebung an seine Interessen zuerkennt, darf nicht als ein Privileg aufgefaßt werden; denn dieselbe würde in gleicher Weise allen den Familien offen stehen, welche mit treuer Ausdauer in allen den Werken und Diensten verharren würden, durch welche seine sociale Größe sich gebildet hat. Zudem würde diese Bevorzugung nur so lange fortdauern, als die öffentlichen Verdienste fortdauern würden, auf denen dieselbe beruht. Ist hierin irgend etwas zu entdecken, was mit den Freiheiten des Volkes nicht übereinstimmt? Es handelt sich hier einzig um den Nutzen, der sich für das allgemeine Beste aus der Treue gewisser Familien gegen die sociale Pflicht ergibt, einzig um die wirksame Anregung zu einer ähnlichen Hingebung für eine ganze Gesellschaft, durch den Hinblick auf die diesen Familien erwiesene Ehre. Hierdurch würde dem Familienverdienste ein politischer Charakter, eine politische Weihe und Erhebung zu Theil. Nichts ist sicherlich mit dem Geiste der Volksfreiheiten harmonischer; denn diese haben Leben und Dauer nur in den Tugenden der Familie. Von gewisser Seite wird man in alledem nichts als einen Traum finden; allein mir scheint, dieser Traum könnte, unter einer christlichen Regierung und unter dem Einflusse christlicher Sitten, sehr schnell eine ernste und hochbedeutsame Wirklichkeit werden.

In einer so constituirten Körperschaft wird sich die Nation in ihrer ganzen Größe wiederfinden. Wo die revolutionären Einflüsse nicht jedes Gefühl der Hochachtung und jede Gewohnheit der Unterordnung unterdrückt haben, wird die königliche Kammer in der That die Macht haben, den Geist der Erhaltung und der Tradition inmitten einer Gesellschaft aufrecht zu erhalten, in der die Freiheit und Gleichheit unvermeidlich eine gewisse Beweglichkeit und Unbeständigkeit

einführen. Eine solche Vertretung wird ohne Zweifel die Größe der englischen Pairie nicht erlangen. Nicht alle Völker haben das Glück gehabt, zur vollen Freiheit und Gleichheit im bürgerlichen Leben durchzudringen, ohne sich in dem politischen Leben jenen Fond von Anhänglichkeit und Ergebenheit gegen die traditionelle Hierarchie verkümmern zu lassen, welcher einer der größten und besten Züge des englischen Charakters ist.

Es genügt nicht, die beider Kammern so constituirt zu haben, daß sie, eine jede für sich, durch den ihr eigenthümlichen Charakter, die Differenzen der Lage, der Interessen und der Einflüsse zum Ausdruck bringen, welche sich im nationalen Leben kreuzen. Die Kammer, welche die Nation auf Grund des Volkswillens repräsentirt, muß der Ausdruck specieller Interessen und verschiedener Kräfte sein, auf welche sich das allgemeine Interesse und die Totalkraft der Gesellschaft vertheilt. Die rationalistische Politik will von einer solchen Lösung nicht hören. Sie kennt nur das gleiche Recht aller Bürger, ganz abgesehen von jeder Differenz der Befähigung und der Stellung. Für diese Politik ist die Kopfzahl Alles, und sie kann Alles. Das Regime der Bourgeoisie unterwirft diese Souveränetät der Kopfzahl zwar gewissen Bedingungen der Befähigung, die sie indeß nach ihren Interessen bestimmt; sie präsumirt diese Befähigung überall da, wo Geld ist; sie setzt den gebildeten Bürger etwa zu 200 Franken oder weniger an. Die Demokratie geht indeß gerade auf die naturgemäßen Consequenzen ihres Princips los und decretirt das allgemeine Stimmrecht. Nach demokratischem Rechte ist Jedermann Bürger und Souverän zugleich.

Worin besteht denn diese Souveränetät der Kopfzahl, welche die Demokratie, kraft natürlichen Rechtes, der Welt aufzwingen will? Hat sie Intelligenz, hät sie Klugheit, Mäßigung und Gerechtigkeit, kurz alle jene Eigenschaften, welche man mit Recht von einer Macht verlangen muß,

welche über die Bestimmungen und die Geschicke der Nationen entscheiden will?

In einem der Länder, wo die Herrschaft der Demokratie am wenigsten bestritten ist, in den Vereinigten Staaten Amerika's, dürfen wir den Maßstab ihrer politischen Befähigung suchen. „Unmöglich," sagt ein Staatsmann unserer Zeit, „kann man in den Vereinigten Staaten die stetig gewordene Verminderung des Werthes der zur Führung der Geschäfte berufenen Staatsmänner verkennen. Nicht allein ist die Verwaltung der Einzelstaaten nur sehr selten noch in solchen Händen, welche sich am fähigsten erweisen, dieselben zu regieren, sondern ebenso selten werden solche Männer auch in der Leitung des Gesammtstaates. Wenn der Senat, Dank einem Wahlmodus, welcher den localen Gesetzgebungen die Sorge seiner Zusammensetzung überläßt, noch nichts von seiner alten Auszeichnung eingebüßt hat, so hat die Repräsentantenkammer im Gegentheile nach und nach die Zahl derjenigen aus ihrer Mitte schwinden sehen, welche die meiste Weisheit und Intelligenz in ihre Berathungen brachten. Die Präsidentschaft selbst ist dem allgemeinen Schicksale der nordamerikanischen Gewalten nicht entgangen; John Quincy Adams schließt die Liste der großen unionistischen Staatsmänner, welche sich lange Zeit abwechselten und in ihrem Ruhme überboten. Nach ihnen sind nur noch Persönlichkeiten von ganz gewöhnlicher Befähigung aufgetreten und, merkwürdig in einem Lande, wo der Armee eine so bescheidene Rolle zugewiesen ist, sind militärische Dienstleistungen bereits diejenigen geworden, welche gewöhnlich den wenigst bestrittenen Anspruch auf die Vorliebe ihrer Wähler haben." [1]

Ich wundere mich keineswegs in dem Maße, wie der angeführte Publicist, über die Vorliebe des allgemeinen Stimmrechtes für den Säbel. Das allgemeine Stimmrecht ist doch

---

[1] Des formes de gouvernement, par Hippolyte Passy, p. 370.

nichts, als die Gewalt der Zahl, und bekanntlich ruft Gewalt immer nach Gewalt.

Man behauptet, daß das allgemeine Stimmrecht die treueste Vertretung der Nation sei. An den wenigen Ziffern, die unten folgen, möge man sehen, was eine solche Repräsentation in ihrer brutalen Wirklichkeit sein kann, deren höchste Norm die Kopfzahl, und deren Grundlage das demokratische Axiom ist, daß in Bezug auf die Ausübung des politischen Rechtes der eine Mann so viel werth sei, als der andere:

„Befragen wir die Statistik, so finden wir, daß man auf 10 Millionen Wähler zunächst ungefähr 5 Millionen Bauern zählt, kleine Eigenthümer, Pächter, Tagelöhner und andere Personen, die vom Ackerbau leben; dann folgen 2 Millionen Arbeiter; dann 1½ Million Kleinhändler, Handwerksmeister, kleine Unternehmer und andere halb und halb zur Bourgeoisie zählende Personen; endlich 1½ Million Rentner, Gelehrte und Künstler, große Industrielle und Kaufleute, kurz, unterrichtete und einer besseren Lage sich erfreuende Personen.

„Auf 20 Stimmende kommen also: 10 Bauern, 4 Arbeiter, 3 Halbbourgeois und 3 den gebildeten und besitzenden Klassen angehörende Leute.

„Wie man sofort sieht, gehören die Wahlen auf dem Lande ausschließlich den Bauern, in den Städten ebenso ausschließlich den Arbeitern und der niederen Bourgeoisie; der ganze übrige Theil der Nation hat keine Vertretung, weder der große Grundbesitz, noch die Bourgeoisie, noch die Gelehrtenwelt, noch die Magistratur, noch die Armee, sobald es den Bauern und den arbeitenden Klassen einfällt, nur noch Leute aus ihrer Mitte, Leute ihrer Bildung, zu wählen. Das Resultat wäre also, daß das intelligente Frankreich vom Norden bis zum Süden keinen einzigen Vertreter zur Vertheidigung seiner Interessen mehr hätte." [1]

---

[1] So Paul Ribot, Du suffrage universel, p. 46.

„Wenn eine Nation," sagt Laurentie, „sich in einer solchen Verfassung befände, daß der gebildetste Theil ihrer Bürger, der ansehnlichste durch seinen Grundbesitz oder durch die Bedeutung seiner geistigen Arbeiten oder durch den Glanz der Verdienste und Tugenden, der wenigst einflußreiche auf die Führung der öffentlichen Angelegenheiten wäre, könnte jeder Beobachter, ohne sonderliche Anstrengung, über das nähere oder entferntere Schicksal der Nation das Urtheil fällen. Und es wäre zum mindesten unausbleiblich, daß eine solche sociale Verfassung alsbald in's gerade Gegentheil von allen Verfassungen umschlagen würde, welche die Größe aller bekannten Nationen begründet haben." [1]

Ist es nicht zu verwundern, daß man so viele Sorge sich nimmt, so viele Abwege aufsucht, bisweilen so gewaltsame Mittel anwendet, zu so abgeschmackten Schmeicheleien und Corruptionen seine Zuflucht nimmt, um sich dieser blinden Kraft zu vergewissern, und um sie sagen zu lassen, was diejenigen gerne sagen möchten, welche sich ihrer zum Deckmantel ihres Absolutismus bedienen? Diese Vorgänge sind indeß so gewöhnlich geworden, daß man mit ebenso viel Geist als Recht das allgemeine Stimmrecht als die allgemeine Lüge hat definiren können.

Man begreift nichtsdestoweniger, ohne sonderliche Mühe, daß in einer Gesellschaft, wo die bürgerliche Freiheit eine Allen gesicherte ist, unbedingt auch Alle ihren Antheil an dem öffentlichen Rechte und an dem Einflusse auf die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens haben müssen. Was man indessen nicht begreift, ist die Allgewalt, die in die Hände der Massen gelegt wird, ist die politische Unfehlbarkeit, welche Leuten zugeschrieben wird, die von Politik im besten Falle nur einen dunkeln und nebelhaften Begriff haben und haben können. Man verlange vom Volke doch nicht, daß es gebe,

---

[1] Vgl. die „Union" vom 29. Nov. 1869.

was nicht sein eigen ist, und daß es sage, was es nicht kennt und versteht; man mache es darum nicht zum obersten, souveränen Schiedsrichter in Fragen der politischen Weisheit und des Rechtes. Begnügen wir uns, dasselbe zur Verwirklichung seines berechtigten Wunsches einzuladen, alles das wirklich vertreten zu sehen, was es als sein Interesse erkennt, wovon es unmittelbar berührt wird, und dessen Verständniß und Würdigung ihm nahe liegt. Für das Volk und für die Gesellschaft ist es das Beste, wenn solchen Mandataren, die in täglichem Verkehre das Vertrauen des Volkes sich erworben haben, die Sorge seiner Vertretung überlassen bleibt, sobald es sich darum handeln wird, diejenigen zu bestimmen, welche den Auftrag haben, über die Hochachtung des Rechtes Aller und über das allgemeine Interesse zu wachen. Nicht Alle haben in der Gesellschaft dasselbe Interesse, und nicht Alle haben die Gabe der Erkenntniß dessen, was das sociale Interesse erfordert; hieraus folgt, daß nicht Alle berufen sein können, unter denselben Bedingungen durch ihr Votum an der Repräsentation der socialen Interessen Theil zu nehmen. Man muß einen Unterschied machen zwischen den verschiedenen Gruppen, auf welche die sociale Thätigkeit vertheilt ist, und zwischen verschiedenen Interessen, denen diese Gruppen entsprechen. Die sociale Thätigkeit selbst entspricht in ihrer thatsächlichen Ausübung einer gewissen hierarchischen Ordnung, und die Interessen, welche dieselbe in sich schließt, klassificiren sich nach derselben Ordnung. So gibt es höhere Interessen, welche der sittlichen Ordnung angehören, und es gibt weniger erhabene, aber durchaus legitime und ehrbare Interessen, welche der materiellen Ordnung angehören.

In jeder Gesellschaft ist das geistige Interesse das erste. Es beherrscht alle anderen, weil es den leitenden und tiefstbewegenden Kräften des socialen Körpers entspricht. Niemand kann dieses Interesse verkennen, oder demselben ein Hinderniß in den Weg stellen, ohne dem Leben und dem Fortschritte der

Gesellschaft selbst sofort feindlich entgegenzutreten. Dieses Interesse muß durch die politische Verfassung gegen jeden Angriff gesichert, und jenes Princip, auf welchem dasselbe beruht, über alle Diskussion erhaben sein. Ist dieser Punkt einmal zugestanden, so läßt sich gar nicht begreifen, warum diejenigen, welche die autorisirten Vertreter dieses Interesses sind, keine Stelle in den nationalen Räthen einnehmen sollen, die doch die Aufgabe haben, über das Interesse Aller zu wachen. Ohne Zweifel spricht die Gewalt, deren berufene Träger sie sind, zur Gesellschaft, zu ihren Mitbürgern und zu deren Fürsten mit voller, nicht zu beschränkender Autorität. Bevor aber die Fehler der Regierung die geistliche Autorität zu dem äußersten Schritte des Tadels und der Strafe gebracht haben, ist es das Beste, daß die Warnungen aus der Mitte der Gesellschaft selbst und ihrer Repräsentanten hervorgehen. Es ist fernerhin gerecht, daß die Hierarchie, um der positiven und speciellen Interessen wegen, welche sie mit der öffentlichen Verwaltung und mit der legalen und materiellen Ordnung verbindet, in der Nationalvertretung das Wort erhalte, um ihre Rechte geltend zu machen. Uebrigens haben diejenigen, welche ihr Leben dem priesterlichen Berufe gewidmet, ihre eigene Art und Weise, die Verhältnisse der zeitlichen Ordnung zu betrachten; sie haben gerade in den Fragen des gewöhnlichen Lebens eine gereiftere Erfahrung uud eine tiefere Einsicht, die man ohne Schaden nicht gut entbehren wird. Die Gewohnheit, Alles nach den Erwägungen des bloßen Nutzens zu entscheiden, macht den Blick eng und einseitig, verdunkelt und stumpft die Intelligenz ab, dergestalt, daß man am Ende auch über Fragen des Nutzens und des einfachen Interesses nur noch in puren Illusionen lebt. Es liegt also aller Grund vor, in der Nationalvertretung auch den Männern ihre Stelle einzuräumen, denen berufsmäßig die Vertretung der geistlichen Interessen obliegt. In allen Gesellschaften, welche nicht officiell mit dem Christenthume ge-

brochen haben, ist ihre Anwesenheit immer in dieser Weise aufgefaßt worden.

Die Gesellschaften haben Interessen der sittlichen Ordnung, die naturgemäß in enger Einigung und in strenger Unterordnung mit den Interessen der religiösen Gesellschaft und ihrem geistlichen Wohle verbunden sind, die aber von diesem höheren Interesse nichtsdestoweniger unterschieden bleiben. Alle die, welche auf die verschiedenste Weise ihren Beruf darin finden, in dem socialen Körper das sittliche, intellectuelle, künstlerische und wissenschaftliche Leben zu unterhalten und zu fördern, alle die, welche mitarbeiten an der großen socialen Aufgabe und Pflicht der Ausübung der christlichen Liebe, und die deren Werken ihre Mittel, ihre Zeit, ihre Mühen, ihr Leben widmen, bilden im Staate eine Elite intelligenter und um das öffentliche Wohl durch ihre Hingebung hochverdienter Existenzen, welche nur ihrer eminent socialen Dienste wegen in den ersten Rang der Staatsangehörigen treten. Man darf ihre Vertretung in der nationalen Gemeinschaft nicht außer Acht lassen, ohne dieselbe eines ihrer nothwendigsten Elemente zu berauben. Einen Widerspruch gegen das Recht dieser wahrhaft höheren Klassen hat nur die Demokratie im Sinne ihrer gleichmacherischen Barbarei geltend gemacht.

Nächst diesen edlen Interessen der moralischen Ordnung folgen andere Interessen, die zwar an Würde hinter ihnen zurückstehen, die aber darum nicht minder nothwendig sind, nämlich die Interessen der materiellen Ordnung. Genau gefaßt ist das Materielle nur der äußere Gegenstand, an welchem die Fähigkeiten des Menschen, unter den gegebenen äußeren Bedingungen ihrer Ausübung, sich zu erproben haben. In Wirklichkeit hängt innerhalb der materiellen Ordnung, wie anderswo, Alles von der Macht der Intelligenz und des Willens ab, welche der einzelne Mensch an sein Werk setzt, und auch hier nimmt die Moralität die erste Stelle ein. So oft man die Bürger zur Ausübung des politischen Rechtes

beruft, auf Grund der ihnen in der materiellen Ordnung zugewiesenen Stellung, sind es im Grunde immer ihre sittlichen Eigenschaften, denen man huldigt; die besondere Ausstattung mit gewissen Gütern gilt dann als ein äußeres Anzeichen jener höheren und besseren Lebenslage, welche allein berechtigt, einem Menschen die politische Befähigung zuzuschreiben.

In diesem Sinne muß dem Eigenthume eine durchgreifende Berücksichtigung bei der Zuerkennung des Wahlrechtes zuerkannt werden. Das Eigenthum entsteht aus der rein sittlichen Macht der Arbeit und der Sparsamkeit; seine Erhaltung beruht auf der durchaus sittlichen Macht des Opfers und der Mäßigung. Jeder Eigenthümer ohne Unterschied hat im socialen Leben ein conservatives Interesse erster Ordnung zu vertreten, sowohl für den Bereich der sittlichen, als der materiellen Ordnung. Es ist also gerecht und für die allgemeine Ordnung von Nutzen, daß alle Eigenthümer zur Vertretung des Eigenthums schlechthin mitwirken. Aber wäre es nicht ebenso gerecht und ebenso nützlich, jedem von ihnen einen Theil des Einflusses, d. h. eine Anzahl von Stimmen zuzuerkennen, die im richtigen Verhältnisse zur Bedeutung ihres Eigenthums steht?

Es liegt noch ein anderer Grund vor, dem Eigenthume ein Recht der besonderen Vertretung einzuräumen. Auf dem Eigenthum beruhen die öffentlichen Lasten; es ist also ganz natürlich, daß es durch seine Repräsentanten in den Versammlungen, welche die Steuern votiren, sein Wort mitspreche. Es ist ein altes Axiom der christlichen Politik, daß die Erhebung der Steuern der Zustimmung der Steuerzahler bedarf. Bei den Engländern sind die beiden Begriffe der Steuereinschätzung (taxation) und der öffentlichen Vertretung (representation) durchaus untrennbare Begriffe. Das politische Recht und das Recht des Eigenthums sind in den Ländern, wo die christliche Freiheit herrschte, immer enge verbunden

gewesen. Man sieht nicht, warum unter dem Regime der Volksfreiheiten den Eigenthümern die Ausübung eines besonderen Wahlrechtes innerhalb der allgemeinen Ordnung des politischen Wahlkörpers verweigert werden könnte?

Die Arbeit hat, ebenso wie das Eigenthum, das Recht, in den höchsten Räthen der Nation vertreten zu sein. Aber die Arbeit hat ihre Kategorien, ihre Hierarchie, der bei Festsetzung des Wahlrechtes Rechnung getragen werden muß. Der Ackerbau einerseits, die Industrie und der Handel andererseits haben verschiedene Interessen; sie müssen daher ihre verschiedenen und eigenen Vertretungen erhalten.

Für die wirksame Thätigkeit der Industrie und des Handels ist oft, in Bezug auf die Beziehungen von Kapital und Arbeit, von der Einrichtung von Syndikaten sowohl für die Arbeitgeber, als von solchen für die Arbeiter die Rede gewesen. Wenn dieses von den mit der Lösung der Arbeiterfrage besonders beschäftigten Männern gewünschte Institut sich verallgemeinerte, so würde es eine ausgezeichnete Grundlage zur Bildung von Wahlcollegien für die Vertretung der industriellen Arbeit abgeben. Da die Syndikate selbst das Resultat der direct von den beiden betheiligten Seiten vorgenommenen Wahlen bilden, so würden sie ein Wahlcollegium zweiter Ordnung sein. Bei dieser Combination hätte man noch den großen Vortheil, daß das Collegium von den Wählern nicht allein im Hinblicke auf die politische Funktion, die es auszuüben hätte, gewählt würde, sondern ganz besonders im Hinblicke auf die permanenten Interessen des Gewerbes, die es zu jeder Zeit zu leiten und zu vertheidigen haben würde. Man würde in dieser Weise von den Wahlen die Leidenschaften, die Intriguen und die Rivalitäten fern halten, welche unter dem gegenwärtigen Regime so tief dieselben verbittern. Herren und Arbeiter würden, sobald es sich um die Vertretung der Arbeit handelte, gemeinschaftlich, durch das Organ ihrer Syndikate, stimmen; aber auf beiden Seiten

behielten diejenigen, die zugleich Eigenthümer und Producenten sind, überdieß noch ungeschmälert das ihnen im Collegium der Eigenthümer verhältnißmäßig zustehende Recht.

Der Ackerbau könnte, wie die Industrie, seine professionelle Vertretung haben. Dieselbe würde gewählt durch alle Ackerbauern, denen man eine bestimmte Anzahl von Stimmen, je nach ihrer Stellung in der Ackerbauarbeit, zu bewilligen hätte. Dieser landwirthschaftliche Rath wäre für die Landbevölkerung ein Wahlkörper zweiter Ordnung. Uebrigens könnten für den Ackerbau, wie für die Industrie, alle Eigenthümer mit dem Wahlrechte, welches sie in ihrer Eigenschaft als arbeitende Ackerbauern ausübten, dasjenige vereinigen, welches ihnen auf Grund ihres Eigenthumes zustünde.

Es bleibt in der Gesellschaft noch ein fundamentales Interesse übrig, welches wir in Bezug auf das Stimmrecht noch nicht gewürdigt haben: das Interesse der in ihrem Haupte vertretenen Familie. Wir müssen gerade diesem Interesse eine eminent volksthümliche Bedeutung zuerkennen. Der Mann aus dem Volke ist durchweg Familienvater und Arbeiter. Seine Interessen als Arbeiter geben ihm das Recht auf eine Stelle in dem Wahlkörper des Gewerkes, zu dem er gehört. Wir haben oben auf das Maß dieses Rechtes und seiner Ausübung hingewiesen. So oft es sich um die Arbeit handelt, gibt es Kategorien, Specialitäten, denen man Rechnung zu tragen hat. Handelt es sich dagegen um die Familie, so ist von diesen Unterscheidungen keine Rede mehr. Dort sind Alle in Bezug auf die Würde, die Autorität, die Pflicht und die Verantwortlichkeit gleich. Zwischen den Familienvätern, die durch ihr Alter und durch eine gewisse Continuität des Domicils die unerläßlichen socialen Garantien bieten, muß das Stimmrecht wahrhaft allgemein sein. In zweistufiger Wahl ausgedrückt, wird das Votum der Familienhäupter eine allgemeine Vertretung darstellen, die in großen departementalen oder provinzialen Körperschaften, die neben der

besonderen, auf der Geburt und ihrer Interessen beruhenden Vertretung, welche wir soeben ihren allgemeinen Zügen nach besprochen, vortheilhaft ihre Stelle einnehmen wird.

Manche werden uns vielleicht die Einwendung entgegenstellen: Was wird bei einem so complicirten Vertretungssystem aus der großen politischen Einheit, auf die unsere Zeit so stolz ist? Es ist wahr, unsere Zeit ist vom Wahne der Einheit und der Einförmigkeit befallen, weil sie unter der Herrschaft eines anderen, des rationalistischen und absolutistischen Wahnes lebt. Betrachtet man im Gegensatz zu diesem Wahne das sociale Leben, wie es wirklich ist, so findet man dort keineswegs jene Einförmigkeit und jene Symmetrie, unter welche der demokratische Geist Alles beugen möchte. Handelt es sich denn etwa bei der Nationalvertretung und dem Stimmrechte um die Ausübung eines absoluten Rechtes, welches jeder Mensch aus sich, um seiner rationellen und freien Natur willen hätte? Nur in diesem Falle würde man behaupten können, daß, da Alle an sich das gleiche Recht hätten, keinerlei Unterschied in Bezug auf das politische Recht zwischen dem einzelnen Menschen, auf Grund der zufälligen Umstände ihrer Existenz hin, gemacht werden dürfe. Alsdann bestünde das reine Gesetz der Zahl, die absolute Gleichheit, die vollendete und radicale Gleichförmigkeit, zu Recht. Aber weder der Mensch noch die Gesellschaft sind so beschaffen. Man findet überall im menschlichen Leben die Verschiedenheit der Fähigkeiten und die Hierarchie der Arbeit. Zwar herrscht auch die Einheit in der Gesellschaft, aber es ist nicht jene abstracte Einheit der Demokratie, welche alle individuellen und localen Kräfte unter ihr Niveau herabdrückt und verschwinden macht; es ist vielmehr eine Einheit der Harmonie, in welcher alle Elemente in realem Einklang stehen, und doch unterschieden bleiben.

In dem socialen Leben, so wie Gott es gemacht, und so wie die Menschen es bis jetzt immer gestaltet haben, ist von

abstracten Rechten, welche das Product der Arbeit des menschlichen Bewußtseins wären, keine Rede. Alles bezieht sich hier auf eine wirkliche Ordnung, die sich auf ein vom Menschen durchaus unabhängig bestehendes Gesetz gründet. Alles geschieht hier im Hinblicke auf Interessen, welche, unter der Herrschaft dieses höheren Gesetzes, Garantien für die Beständigkeit und die Freiheit suchen. Die Nationalvertretung muß die großen Züge der Volksexistenz und ihrer Eigenthümlichkeit wiedergeben. Muß sie aus diesem Grunde nicht auch in ihren Elementen verschieden sein, wie das Volk verschieden ist in seinen Neigungen, in seinen Funktionen, in seinen Arbeiten und in seinen Interessen?

VII.

Vom Königthume.

Die würdevollste, die gemäßigtste, die sicherste und beste Regierung ist die königliche. Vollständiger als irgend eine andere, garantirt sie der Gesellschaft die Einheit, die Festigkeit und die Freiheit.

Dieses ist von dem christlichen Königthum zu verstehen, welches allein den Namen einer königlichen Regierung im eigentlichen Sinne verdient. Man kann in gewissen Gesellschaften der Gewalt eines Einzigen, d. h. einer gewissen Form der Monarchie begegnen, ohne daß darum diese Gesellschaften irgend etwas von einer wahrhaft königlichen Regierung aufzuweisen hätten. Der Cäsarismus übt in der Regel seine Herrschaft durch einen Einzigen aus; aber seine Herrschaft stützt sich auf ein absolutistisches Princip, welches im tiefsten Widerspruche mit dem Königthume steht.

Das Königthum bringt in das historische Leben einer Nation die Einheit. Das Volk personificirt sich auf irgend eine Weise in seiner Dynastie. In seinem Monarchen findet

es sich selbst durch die Reihe der sich folgenden Generationen wieder. Der König ist übrigens der Mittelpunkt, um den sich alle Kräfte des öffentlichen Lebens bewegen. In ihm wohnt die Alles leitende Macht, welche Alles an seinem rechten Platze aufrecht hält und jeder Thätigkeit die Regel vorschreibt. Durch die Einheit des Befehls werden in der Monarchie die Gesetze gleichförmig und fest ausgeführt, werden alle besonderen Interessen auf das allgemeine Interesse zurückgeführt, behält die legitime Gewalt beständig Recht gegen die unbedachten oder schuldhaften Ausschreitungen der individuellen Freiheit. Durch den Monarchen zeigt sich auch eine Nation der andern gegenüber in ihrer Größe und Machtentfaltung.

Die Festigkeit der monarchischen Institution macht die politische Festigkeit des Volkes aus. Das Königthum ist wesentlich erblich. Ein der Wahl unterliegendes Königthum ist nur ein Schattenkönigthum; dasselbe bietet nur eine precäre Ruhe, die periodisch durch den Ausbruch der Leidenschaften und der Parteiintriguen gefährdet wird. Der erbliche Monarch ist der berufenste Wächter jeder politischen Tradition des Staates; er hat selbst mehr, als irgend ein Anderer, ein Interesse daran, daß diese Tradition gegen den Wankelmuth und die aufbrausende Leidenschaft der Menge geschützt werde. Die Größe des Staates ist die Größe seiner Dynastie; und diese Dynastie ist der Staat selbst. „Unsere Kinder," sagte Ludwig XIV., „die nach uns auf dem Throne bleiben, flößen uns selbst, so zu sagen, ein unsterbliches Interesse an der Festigkeit der Einrichtungen ein, welche wir treffen, und scheinen uns auf einen neuen Grund hin zu verpflichten, unsere Sorgen nach der Dauer unserer Nachkommenschaft zu bemessen." [1]

In den alten Monarchien, in denen die königliche Tradition tiefe Wurzeln geschlagen hat, macht der König mit dem

---

[1] Mémoires, t. II, p. 46 (éd. Dreyss).

Volke nur Eins aus. Der König herrscht in Kraft des göttlichen Rechtes; aber das göttliche Recht fixirt sich und findet seinen Ausdruck im nationalen Rechte. Das ist der Ursprung und der wahre Charakter der Legitimität; sie ist der Inbegriff der tief begründeten und dauernden Garantien jener Ordnung und jenes Glückes, welche das christliche Königthum den Völkern bietet. Das christliche Recht gibt nicht zu, daß ein Volk um eines einfachen Vortheils willen, oder um Klagen von geringer Bedeutung halber, oder um sich die Freiheit zu verschaffen, leichter das auszuführen, was, seiner Meinung nach, eine Entwickelung des Fortschrittes ist, mit den regelrecht constituirten Gewalten nach Willkür breche. Ein protestantischer Jurist sagt in seinem Commentar zu einer republikanischen Verfassung: „Eine Constitution ist eine dauernde Regierungsform, in welcher die einmal bewilligten Gewalten unwiderruflich sind und nach Willkür weder vermindert noch zurückgezogen werden können.“ [1] Amédée de Margerie charakterisirt scharf in folgenden treffenden Sätzen die revolutionären Ansprüche auf die Staatsallmacht, gegen welche das christliche Königthum der stärkste Schutzwall ist. „Das Fundamentalprincip der Revolution,“ sagt er, „ist die beständige Abberufbarkeit der Gewalt, welcher Art sie auch sei, ist das Recht des Volkes, seine Regierung allemal zu verabschieden, wenn ihr dieß auf irgend einen Grund hin gefällt. Nach der eigentlich revolutionären Lehre ist nur die Gewalt gegenüber der Nation verpflichtet; die Nation selbst aber hat gar keine Verpflichtungen gegen die Gewalt. Die Gewalt ist gebunden; wenn sie demnach den mit der Nation eingegangenen Contract verletzt, so erklärt sie sich dadurch nicht allein ipso facto für entsetzt, sondern sie wird obendrein eingekerkert, exilirt, getödtet. Die Nation ist eben in keiner

[1] Story, Commentaire sur la Constitution des États-Unis, l. III, ch. III.

Weise verpflichtet, und deßhalb behält sie auch der Gewalt gegenüber, selbst jener, welche mit gewissenhafter Treue die beschworenen Satzungen beobachtet, das Recht, dieselbe ohne Angabe von Gründen einfach zu entlassen. Geht die Gewalt dann nicht bescheiden und ohne Geräusch, so ist sie aufrührerisch und gegen sie tritt dann die Feuerwaffe in ihr göttliches Recht. Gibt sie denen, die sie zu gehen auffordern, durch die andere Aufforderung sich zu zerstreuen Antwort, und setzt sie Gewalt gegen Gewalt, so ist sie des Hochverrathes und des Mordes der Persönlichkeit des Volkes schuldig." [1]

Wo die Verfassung monarchisch ist, muß das Recht des Königs geachtet sein. Der Monarch hat ein Recht auf die Gewalt, ein Recht, welches noch weit mehr das der Nation, als sein eigenes Recht ist. Denn dieses Recht ist es, welches die Festigkeit jeder politischen Institution ausmacht, und welches dem Volke den Frieden, die erste Bedingung seines Wohlergehens und seiner Freiheit, sichert. Jene Völker, welche durch die Revolution an das Vergessen jeder Regel des Gehorsams und der christlichen Treue gegen die legitimen Gewalten gewöhnt worden sind, haben ihre Empörung gegen die natürliche Ordnung des socialen Lebens noch immer theuer bezahlt. Welche welthistorische, erschütternde Buße und Sühne Frankreich seit 1789 bis heute leistet, ohne zur Ruhe zu kommen, ist bekannt. Will Frankreich dem Dilemma des Cäsarismus oder der Anarchie, welches die Revolution ihm aufzwingt, endlich entgehen, so wird es zum Geständniß seiner Schuld und zur Rückkehr zur Wirklichkeit und Wahrheit des Rechtes sich verstehen müssen.

Der König ist in der traditionellen Monarchie gewissermaßen die Vertretung des Volkes selbst. Nicht als ob das Volk, durch eine darauf bezügliche Berathung, das Königthum

[1] La Restauration de la France, p. 126—128.

direct einsetze und den Mann wähle, der über es herrschen soll. Selten hatte das Königthum einen solchen Ursprung. In den ersten Zeiten stellt sich die Monarchie durch die Continuität der Gewalt her, die von der häuslichen Gesellschaft auf die öffentliche Gesellschaft übergeht [1]. In der Aufeinanderfolge der Dynastien können Wechsel eintreten. Frankreich hat seine drei Königsgeschlechter. Es trifft zu, daß der Act der Eroberung eine Monarchie an die Stelle der andern setzt, wie dieß in England der Fall war. Aber der monarchische Staat bleibt; der Kern der Volksgewohnheiten und Volkstraditionen ist damit noch nicht geändert, selbst dann nicht, wenn die allgemeinen Gesetze der Monarchie eine tiefgreifende Umgestaltung an sich erfahren haben.

Unter allen Monarchien der modernen Zeiten sind es zwei, welche durch die Einheit ihrer Entwickelung, durch die Ausdehnung und die Dauer ihrer Macht die erste Stelle einnehmen. Mit verschiedenem Charakter bieten uns Frankreich und England die Typen der den christlichen Zeiten eigenthümlichen Monarchien. In der ersteren finden mehr die Autorität und die Concentration, in der letzteren mehr die Freiheit und ein eigenartiges Volksleben ihren Ausdruck; aber in beiden lebt ein gleich tiefes Bewußtsein des königlichen Rechtes. In England hat das Volk bis auf unsere Tage, in Frankreich bis zu den Attentaten von 1789 in der Größe seiner Könige immer seine eigene erkannt; es hat sich darin gefallen, den Monarchen stets mit allen Zeichen seiner Liebe und seiner Hochachtung zu umgeben.

Bis zum Ende des verflossenen Jahrhunderts waren es gleichlautende Ausdrücke, wenn man in Frankreich von

---

[1] An einer anderen Stelle dieser Schrift (vgl. Drittes Buch, IV, S. 276 ff.) ist dargethan, wie die Einrichtung des Königthumes sich befestigt, entwickelt und umbildet, in demselben Maße, als die sociale Ordnung einer Umbildung entgegengeht.

Royalisten und Franzosen sprach. Wer dem Könige diente, diente Frankreich. In den großen Gefahren und Krisen des Staates machte der Ruf: „Es lebe der König!“ dem französischen Volke jedes Opfer leicht. Unter der Herrschaft der Ideen des Cäsarismus verirrte sich dieses in seinem Ursprunge so edle Gefühl und überschritt alles Maß. Die Liebe, welche man ehedem dem Könige entgegentrug, artete in eine Art Götzendienst aus. Die ehrfurchtsvolle Unterwürfigkeit gegen jeden Willen des Monarchen, von der noch das Frankreich des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhundert so manches treffliche Schauspiel darbietet, war freilich in vielen Fällen ebenso demüthigend für die Würde des Christen, als für die Freiheit des Bürgers; dieß galt aber keineswegs von der monarchischen Staatsverfassung als solcher. Die Revolution fand gerade in dieser unwürdigen Stellung des Königthumes einen gewaltigen Vorwand und eine leichte Handhabe für ihre Pläne. Der Uebergang von der byzantinischen Anbetung des Königthumes zum Hasse und zur totalen Gleichgültigkeit gegen dessen Schicksale war für die Massen kein schwerer. Der Absolutismus der Monarchie öffnete recht eigentlich dem Absolutismus der Demokratie den Weg. Heute hat die Mehrzahl der Bürger in diesem Lande keinen andern Begriff mehr von der monarchischen Gewalt, als den des Cäsarismus, des Sohnes der Revolution; man ahnt kaum noch, daß die königliche Regierung die Tochter des Christenthums ist. In dieser Hinsicht, wie in mancher andern hat der französische Volkscharakter, durch die Ereignisse von 1789, eine tiefgreifende Aenderung an sich erfahren. Trotz alledem lebt das monarchische Bewußtsein, befreit und geklärt von den Anhängseln des alten Regimes, immer noch lebendig in vielen Herzen. Diejenigen, welche heute, unter dem Volke wie unter den höheren Klassen, die edlen und starken Traditionen des königlichen Frankreichs fortpflanzen, verstehen es, in gleicher Treue gegen die Kirche wie gegen den König auszuharren;

sie vertheidigen sich mit gleich entschiedener Festigkeit gegen die Angriffe des Despotismus, wie sie eintreten für die Autorität und die Freiheit.

Die Engländer, die kein 1789 gehabt und doch die größten Freiheiten besitzen, haben ihre alte Anhänglichkeit und ihre alte Hochachtung für ihre Könige treu bewahrt. Nicht als ob der Protestantismus die Autorität des Königthums nicht tief geschädigt und verringert hätte. Bisweilen trägt die Sprache der englischen Rechtsgelehrten hinsichtlich der königlichen Prärogative die Spuren jenes Rationalismus, der von allem, was protestantisch ist, nicht getrennt werden kann [1]. Nichtsdesto-

[1] Blackstone legt, gelegentlich seiner Betrachtungen über die königlichen Prärogative, für diese seltsame Mischung rationalistischer und protestantischer Vorurtheile mit der unverhaltenen Hochachtung des englischen Volkes vor dem Einflusse und den Rechten der englischen Krone folgendes interessante Zeugniß ab.

„In jeder monarchischen Staatseinrichtung," sagt der gefeierte Rechtsgelehrte, „muß der Fürst von seinen Unterthanen unterschieden sein, nicht allein durch den äußeren Pomp und die Insignien der königlichen Majestät, sondern auch durch den Besitz gewisser Rechte, welche als seiner königlichen Beamtung inhärirend betrachtet werden, und welche von den Rechten aller anderen Mitglieder der Gesellschaft unterschieden bleiben, indem sie über denselben stehen. In der That, das philosophische Denken kann die Person des Königs einzig als die eines, durch wechselseitiges Uebereinkommen, zur Regierung der anderen Menschen bezeichneten Mannes ansehen, und ihm, in dieser Eigenschaft, die Hochachtung und den Gehorsam erzeigen, welche die Principien des gesellschaftlichen Zusammenlebens erheischen; aber die Masse der Menschen würde gar leicht in einen Zustand der Anmaßung und Empörung verfallen, wenn sie daran gewöhnt würden, ihre Fürsten als Menschen anzusehen, die durch keinerlei Vollkommenheit über den anderen Menschen dastünden. Deßhalb weist das Gesetz dem Könige, auf Grund seines erhabenen politischen Charakters, nicht allein weitgehende Gewalten und bedeutende Emolumente, als seine Prärogative und sein Einkommen, zu, sondern überdieß noch gewisse, besonders hervorragende Rechte, die alles Andere überragen, durch welche das Volk dazu gebracht wird, in dem Könige ein hervorragendes Wesen zu erblicken und ihm

weniger, welch' ein Unterschied in den Ideen, die in England und die in Frankreich herrschen! Dank der wunderbaren Macht der Tradition, welche der beherrschende Zug im politischen Charakter der Engländer ist, hat dieses unabhängige, stolze Volk nie aufgehört, seine Könige so zu ehren und zu lieben, wie man sein Vaterland selbst liebt und ehrt. Man höre, in welchen Ausdrücken einer der jüngsten Commentatoren der englischen Staatsverfassung von seinen Königen spricht. Er sagt: „Unser politisches System stellt an die Spitze des Staates eine persönliche Souveränetät; dieselbe verkörpert das nationale Wesen in Einer Person, welche alle Gefühle der Huldigung und der Unterwerfung auf sich bezieht, die sehr viele Bürger schwerlich aus freiem Entschlusse einer abstracten Idee vom Gesetze und vom Gemeinwesen darbringen würden. Wenn die Pflichten des verfassungsmäßigen Königthums so erfüllt werden, wie unsere eigene Erfahrung uns lehrt, daß sie erfüllt werden können, ist der Eindruck, den das Volk davon erhält, keineswegs eine bloße Gefühlssache, sondern die vernunftgemäße Bewegung einer wahrhaft persönlichen Hochachtung. . . . Die Königin, welche uns heute regiert, hat ein gleiches Recht, wie das Alfred's oder Harold's; sie herrscht in Kraft des Volkswillens, der in einer jener Parlamentsacte ausgedrückt ist, welche die Krone Alfred's oder Harold's in der Person ihrer Vorfahren erblich machten. Da sie mit demselben Rechte herrscht, durch welches jene regierten, gibt sie der Ausübung ihrer Gewalt dasselbe Ziel, d. h. das gemeine Wohl der Nation, an deren Spitze sie durch das Gesetz gestellt ist. Wir können keinen besseren Wunsch für das Reich hegen, als den, daß sie diese Krone, die

---

jene tiefe Verehrung entgegenzutragen, die ihn in Stand setzt, wirksam seine Funktion als Souverän zu erfüllen. Dieß möchte ich als die königliche Würde bezeichnen." — Commentaires sur les lois de l'Angleterre, I, ch. VII, no. 241.

sie mit so gut begründetem Rechte inmitten von zwei Generationen ihres Volkes trägt, auch fernerhin noch, wie der alte Nestor, inmitten der ungebrochenen Liebe einer dritten Generation tragen möge." [1]

Das Königthum muß wahrhaft eine Gewalt, kein Scheinbild von Gewalt sein, wie alle jene es wünschen, welche unter der Form der Monarchie die Republik aufrichten. Nichts ist falscher, heuchlerischer und gefahrvoller, als jene von einer gefeierten Größe des Liberalismus eingeführte Maxime, jene von Leuten, die sich für conservativ ausgeben und halten, nur zu leichtfertig nachgesprochene Formel von dem „Könige, der herrscht, aber nicht regiert". Man hat in dieser Formel das Princip der englischen Monarchie finden wollen. Bei der englischen Regierung, in welcher die Aristokratie sehr mächtig ist, trifft es allerdings zu, daß die Macht des Königs eine beschränktere ist, als in den Monarchien, in welchen die großen socialen Kräfte weniger solid und fest sind. Wenn es in England dazu kommt, daß der Monarch sich gänzlich außer Stande sieht, eine große und ständige Einwirkung auf die Regierung auszuüben, so ist die Aristokratie vollkommen in der Lage, einen Ersatz dafür zu bieten, und es gewinnt dann den Anschein, als ob sie regiere. Und dennoch ist es dem wirklichen Geiste der englischen Staatsverfassung nach, was auch gewisse Publicisten des modernen England, die ihr Land gerne in den Strom der revolutionären Politik des Continents hineingezogen sähen, dazu sagen mögen, recht eigentlich der Fürst, welcher über das britische Reich herrscht, nicht allein durch den Besitz der Achtung des Volkes, sondern auch durch seine große und wahrhafte Autorität.

---

[1] The growth of the english Constitution, by Ed. Freeman, London, 1872, p. 150. — Dieses Zeugniß des gefeierten Publicisten ist um so beachtenswerther, als er über den rein parlamentarischen Ursprung des Königthums Ideen sagt, die sehr von denen der übrigen englischen Publicisten abweichen.

Diese Idee von dem Charakter und dem Rechte des Königthums in England geben uns auch alle Publicisten, welche am besten die Einrichtungen ihres Landes erforscht und gedeutet haben. Hallam spricht in folgenden Ausdrücken von der königlichen Prärogative: „Man kann den Ausdruck Prärogative nicht durch eine Theorie von executiven Amtsthätigkeiten definiren; die Prärogative kann dieselben Alle in sich fassen und noch viele Andere dazu. Man wird sich leicht eine gerechtere Vorstellung von dem Worte machen, wenn man es in seiner Etymologie betrachtet. Dasselbe bezeichnet alsdann jenes Gesetz zu Gunsten des Königs, welches, als Gesetz, in keinem Falle zu Gunsten der Unterthanen seine Anwendung findet. Man sagt insgemein, alle Prärogative seien im Interesse der Unterthanen gegeben; ich muß gestehen, daß diese Behauptung sich in keiner Weise mit meinen Ideen über diesen Punkt verträgt. Ich finde nicht, daß jemals solche Prärogative verliehen worden sind, noch weniger, daß sie nothwendig zum Wohle der Unterthanen beitragen. . . . Von allen, über die Theorie der englischen Verfassung ausgesprochenen Ansichten stimmt diejenige am allerwenigsten mit den Gesetzen und der Geschichte des Landes überein, welche den König als einen einfachen, durch Erbrecht berufenen Magistraten darstellt, der mit der Executivgewalt betraut ist, oder mit anderen Worten, welcher der erste Beamte des Staates ist.“ [1]

---

[1] L'Europe au moyen âge, t. III, ch. VII, IIIe partie. — Hallam berichtet übrigens von einem gegen das Ende des siebenzehnten Jahrhunderts gemachten Versuche, die Executivgewalt in die Hände des Parlamentes zu legen, und weist nach, wie dieser Versuch an dem gesunden Sinne des englischen Volkes ein Hinderniß fand.

„Es wurde von einigen Pairs im December 1692 ein Vorschlag gemacht, ein Comité aus dem einen und dem anderen Hause einzusetzen, um den gegenwärtigen Zustand der Nation einer Prüfung zu unterziehen und zugleich zu untersuchen, welche Rathschläge in dieser Hinsicht dem Könige zu geben seien. Dieser gefährliche Vorschlag fiel mit

Auf J. J. Rousseau muß man jene Theorien zurückführen, die von gewissen Revolutionären, die gerne mit monarchisch angehauchter Beredsamkeit operiren, mit Wohlgefallen gepflegt werden. „Die legislative Macht," sagt der Sophist Rousseau, „steht dem Volke zu und kann nur ihm zustehen. Die Executivmacht kann der Allgemeinheit, als der gesetzgebenden und souveränen Macht, nicht zustehen, weil diese Macht nur aus Einzelacten besteht, welche nicht in den Bereich des Gesetzes gehören und folglich nicht in den des Souveräns, dessen Handlungen selbst insgesammt nur Gesetze sein können. Die öffentliche Macht bedarf also eines eigenen Agenten, der sie vereinigt und nach der Richtung des allgemeinen Willens in Thätigkeit setzt. Dieß ist im Staate der Grund der Regierung, die man, sehr übel angebracht, mit dem Souverän verwechselt, der doch nichts ist, als ihr erster Diener. Was ist demnach die Regierung? Ein zwischen den Unterthanen und dem Souveräne zum Zwecke des gegenseitigen Einvernehmens hergestellter Vermittlungskörper, der mit der Ausführung der Gesetze und der Aufrechthaltung der bürgerlichen und politischen Freiheit beauftragt ist. Die Mitglieder dieses Körpers nennen sich Magistrate oder ‚Könige', d. h. Regierer, und die ganze Körperschaft trägt den Namen des Fürsten. Auch diejenigen, welche behaupten, daß der Act, durch den sich

---

48 Stimmen gegen 36 durch. Es war dieß ein so wenig mit dem früheren Geschäftsgange im Einklange stehendes und so wenig unserer Verfassung analoges Verfahren, daß nur die ernsteste Unzufriedenheit mit der Führung der Geschäfte dasselbe hat entschuldigen können." — Histoire constitutionnelle d'Angleterre, ch. XV, t. IV, p. 329 (trad. Guizot).

Hallam berichtet gleichfalls (a. a. O. t. V, p. 130—140), wie seit dem Regierungsantritte der Fürsten aus dem Hause Hannover, und zwar wegen des Charakters dieser Fürsten, der Einfluß der Krone sich vermindert habe, ohne daß der König darum jemals aufgehört habe, in vielen Fällen eine ernste Einwirkung auf die politischen Geschäfte auszuüben.

ein Volk einem Fürsten unterwirft, kein Contract sei, haben sehr Recht. Dieser Act ist durchaus nur ein Auftrag, ein Amt, in welchem sie, als einfache Beamte des Souveräns, in seinem Namen die Gewalt ausüben, zu deren Trägern er sie gemacht hat, und die er beschränken, ändern und wieder aufnehmen kann, so wie es ihm gefällt.“ [1]

Aber es ist ersichtlich, daß Rousseau hier die Republik und nicht die Monarchie im Auge hat. Der englische Geist läßt nichts Revolutionäres zu. Die Engländer wollen nicht in der Republik, sondern in der Monarchie leben. Sie geben daher niemals zu, daß ihr Souverän nur der erste Bedienstete der Nation sei. Sie begrenzen die Gewalt des Königs, aus Furcht, dieselbe möge in Tyrannei ausarten, aber sie wollen ihn immer als König, mit der nothwendigen Macht bekleidet sehen, um dem Volke die Wohlthaten der königlichen Regierung zu sichern. Diese Macht kann und muß eine mehr oder weniger ausgedehnte sein, je nach der Anlage und der historischen Entwickelung der Völker. Der Monarch ist die Regierung. Die Regierung wird mehr oder weniger mit parlamentarischem Rechte und repräsentativem Einflusse umgeben sein und zusammenhangen, je nachdem das Volk, um gut regiert zu werden, einer mehr oder weniger energischen und bereiten Hand bedarf.

Denkt man, daß die Franzosen bei der wankelmüthigen Lebhaftigkeit ihres Charakters und bei der hervorragenden Stelle, die ihnen in der Ausführung der großen Rathschläge Gottes anvertraut ist, sich mit der so sorgsam, so bis in's Einzelnste abgemessenen, wenn auch immer freien und würdevollen Autorität zurecht finden könnten, welche ein König von England besitzt? Das englische Volk übt in der Welt durch die Beharrlichkeit seines ganz positiven Genies und durch seine ganz staunenerregende materielle Macht eine Action aus, die

---

[1] Contrat social, l. III, ch. 1.

total von jener verschieden ist, welche Gott Frankreich vorbehalten hat. Die beiden Völker können ihre volle Größe nur erreichen mit Hülfe von politischen Gesetzen, die in vielen Dingen von einander abweichen. Es wäre ein verhängnißvoller Irrthum, den Franzosen nur das auferlegen zu wollen, was nur für die Engländer bestimmt ist, was nur bei diesen erfolgreich wirken kann.

Die Intervention der gewählten Vertreter der Nation zur Aufstellung des Gesetzes, die Verantwortlichkeit der Agenten, welche dasselbe nach den Anordnungen des Königs ausführen, sind wesentliche Regeln für jede Monarchie. Aber es ist nicht nothwendig, daß die zur Aufrechthaltung der beständigen Harmonie zwischen der Gewalt des Königs und der Gewalt des Gesetzes, und zur Verstärkung der monarchischen Autorität, bestimmten Garantien, durch die Unmöglichkeit, in die sie den König versetzen, das Schlechte zu thun, zu Fesseln werden, welche ihn unterjochen, indem sie ihn in die Ohnmacht versetzen, das Gute zu thun.

Es ist nicht gut, daß die Ministerverantwortlichkeit so hergestellt werde, daß die Minister, anstatt im Dienste des Königs zu sein, im Dienste der Kammern stehen. Dieß thut der Parlamentarismus in seiner Vollendung, d. h. die unvollkommenste und unfähigste Art der Regierung, die man sich denken kann. Unter einem solchen Regime gibt es weder einen Monarchen mehr, noch eine Republik. Das Volk wird unter den Nachtheilen beider Regierungsformen zu leiden haben, ohne die Vortheile irgend einer derselben zu genießen.

Es ist in den Ländern, in denen der Parlamentarismus herrscht, fast zum Axiom geworden, daß der König seine Minister nur aus der Nationalvertretung wählen kann. Man kann sich fragen, ob das nicht die ganz entgegengesetzte Regel von der ist, welche in einer königlichen Regierung herrschen sollte. Die Erklärung der Unvereinbarkeit der Funktionen eines Kammermitgliedes mit denen eines Ministers wäre

eines der besten Mittel, die Krone von der lärmenden, unruhigen, verfolgungssüchtigen, bisweilen so wenig intelligenten Vormundschaft der Kammern frei zu machen. Man würde alsdann die Aspiranten auf die Ministerstühle um das Mandat eines Deputirten nicht erst intriguiren und dann, durch neue parlamentarische Intriguen, sich dem Monarchen aufzwingen sehen. Die Kammern sowohl wie die Regierung selbst würden dabei gleich sehr gewinnen. Auf den Bänken der Kammern würden sich wirkliche Vertreter aller Klassen des Volkes niederlassen, deren Vermögen und Arbeit die Kraft und den Wohlstand eines Landes ausmachen. Man würde dort neben den Männern, welche sich eine große und ansehnliche Stellung in der Wissenschaft und Kunst erworben haben, das Eigenthum, die Industrie, den Handel, den Ackerbau, kurz alle die vertreten sehen, welche wirklich in der Lage sind, mit voller Sachkenntniß und mit hinreichender Unabhängigkeit alle die verschiedenen Interessen zu vertheidigen, welche das große nationale Interesse ausmachen. In der Regierung selbst würde man Männer antreffen, welche wirkliche Kenntnisse und thatsächliche Erfahrungen, besonders zur Leitung der großen politischen Geschäfte, aufzuweisen hätten. Jeder würde alsdann in der allgemeinen Leitung des Staates seinen natürlichen Beruf ausfüllen, und jedem würde zugleich die zu dessen Ausübung nothwendige Freiheit gesichert sein.

Das Uebel ruht hauptsächlich in der collectiven, ganz allgemeinen und nicht definirten Verantwortlichkeit der Minister. Einer allgemeinen und immer drohenden Verantwortlichkeit unterworfen, sind die Minister gänzlich in das wetterwendische Belieben des Urtheils der Nationalvertretung gestellt. Der König kann verpflichtet werden, sie zu verabschieden, einzig weil ihr Gesicht den Repräsentanten des souveränen Volkes mißfällt. Dieser Mißbrauch wäre leicht durch eine genaue Definition der Ministerverantwortlichkeit abzustellen. Dieselbe müßte ihre Anwendung nur in dem Falle finden, wo die

Minister gegen die Rechte des Staates oder Einzelner irgend ein, in den Gesetzen vorgesehenes, Attentat begangen hätten. Die nothwendige Intervention der Nationalvertretung bei der Feststellung der Gesetze, ihr Recht, Steuern zu bewilligen, aufzuerlegen und deren Verwendung zu überwachen, sind ausreichende Garantien, daß die Rechte der Gesellschaft immer respectirt werden, und daß die Regierung im Allgemeinen nur thun wird, was das gemeine Wohl verlangt. Daß sich immerhin Mißbräuche einstellen werden, darauf muß man stets gefaßt sein; irgend etwas Menschliches in absoluter Vollkommenheit zu sehen, ist nicht möglich. Aber mit solchen Vorsichtsmaßnahmen umgeben, werden alle Mißbräuche kaum jemals eine andere, als eine ganz geringfügige Bedeutung erlangen; sie werden darum in der Wagschale jener höheren Erwägungen wenig bedeuten, welche gebieten, daß die königliche Regierung ihre ganze Würde, ihre ganze Freiheit und ihre ganze Kraft behalte und wahre. Vermöge der administrativen Decentralisation, der Unabhängigkeit der Gerichte, der thatsächlichen Verantwortlichkeit der Beamten gegenüber den ihrer Verwaltung Unterstehenden, haben die Bürger weder für ihre Interessen, noch für ihre Freiheiten irgend etwas zu fürchten.

Die wahrhaft gemäßigte Monarchie, in welcher der König und das Volk unter der Herrschaft der Gesetze gleich frei sind, ist treffend von dem gezeichnet worden, der heute mehr König, als viele andere Könige ist, obwohl er nicht die ihm zugehörige Krone trägt. Am 11. Juli 1871 sagte der Graf von Chambord den Franzosen:

„Mit Gottes Hülfe werden wir vereint und, wofern ihr es wollt, auf der breiten Grundlage der administrativen Decentralisation und der localen Freiheiten, eine Regierung begründen, welche den wahren Bedürfnissen des Landes entspricht.

„Wir werden, als Garantien der öffentlichen Freiheiten, auf die jedes christliche Volk ein Recht hat, das allgemeine

Stimmrecht, in ehrlicher Ausführung, und die Controle den beiden Kammern geben, und so die nationale Bewegung vom Schlusse des letzten Jahrhunderts wieder aufnehmen, indem wir derselben ihren wahren Charakter zurückgeben."

In dem Manifest vom 2. Juli 1874 vervollständigt der Fürst seinen Gedanken und weist jede Idee einer monarchischen Regierung zurück, in der die Nationalvertretung den Monarchen in Unterwürfigkeit erhalten würde.

„Ich will," sagt derselbe, „eine starke Gewalt der Wiederherstellung; Frankreich will sie nicht weniger, als ich. Sein Interesse drängt zu ihr; sein Instinct fordert sie. Ich will bei den Repräsentanten der Nation eine wachsame Unterstützung für die Prüfung der ihrer Controle unterworfenen Fragen finden; aber ich will keine von jenen unfruchtbaren Parlamentskämpfen, aus denen der Souverän zu oft ohnmächtig und geschwächt hervorgeht; und wenn ich die aus der Fremde bei uns eingeführte Formel verwerfe, welche von allen unseren nationalen Traditionen zurückgewiesen wird, die Formel von dem Könige, welcher herrscht, aber nicht regiert, so finde ich mich auch hierin in vollendeter Uebereinstimmung mit den Wünschen der ungeheuren Majorität, welche unter diesen Fictionen sich nichts denkt und dieser Lügen müde ist."

Wo der König wahrhaft König ist, bringt seine Regierungsgewalt in den ganzen Staat Ordnung und Harmonie. Der König ist gleichsam der Mittelpunkt, nach dem sich das allgemeine Gleichgewicht der Gewalten und der Einflüsse in dem nationalen Leben, nach dem Gesetze der Schwere, neigt. Auf diesen Mittelpunkt gehen alle Schwankungen der Politik immer zurück. Jede Kraft, welche nach Unterdrückung irgend einer anderen Kraft streben würde, ist für die Krone eine feindliche Kraft; denn indem sie der Gesellschaft ihre Herrschaft aufzwingt, zwingt sie sich naturgemäß auch bald dem Königthum auf. Der König läßt in dem Bereich des Rechtes

alles das zurücktreten, was versucht, aus demselben herauszutreten, während er selbst innerhalb desselben durch das regelrechte Spiel der Einrichtungen und durch die ganze Verfassung der legalen Garantien gehalten wird.

Alles, was von traditioneller Autorität ist, alles, was mächtig durch die Dauer ist, findet bei dem Könige Schutz, in Kraft der natürlichen Verwandtschaft, welche zwischen der Beständigkeit des königlichen Rechtes und der Festigkeit der politischen Institutionen und der socialen Kräfte von selbst besteht. Anderseits werden alle berechtigten Interessen, welche ihre Stelle in dem öffentlichen Leben einzunehmen streben, ihren Beistand in dem Königthume finden, dessen Größe sich mit der Größe der Nation verbindet, und welches, durch die Macht der Erblichkeit, für die Zukunft ebenso sehr wie für die Gegenwart lebt.

Des Königs Hand ist die Hand der Gerechtigkeit. Durch die Gerechtigkeit stellt er den Einklang aller Rechte, aller Interessen, aller Kräfte her; selbst aus ihrer Gegensätzlichkeit läßt er noch den Zusammenhang und die Uebereinstimmung erstehen. Er ist gewissermaßen im Staate die lebendige und beständige Ordnung. Auch den Alten war die Idee der Harmonie der Gesellschaft durch die Gerechtigkeit nicht unbekannt [1]. In dem Christen aber lebt von der socialen Harmonie und von der zu ihrer Verwirklichung berufenen Gewalt

[1] So sagt Cicero (De Republica, II, c. XLII): „Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus, concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem immutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt; isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens: sic ex summis et infimis, et mediis et interiectis ordinibus, ut sonis, moderata ratione civitas consensu dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, arctissimum atque optimum in omni republica vinculum incolumitatis; eaque sine iustitia nullo pacto esse potest."

eine höhere, vollkommenere Idee, weil in derselben sich mit der Gerechtigkeit die Liebe verbindet. Die christliche Auffassung geht an innerer Größe und Macht über Alles hinaus, was jene Politik, welche sich und ihre Berechtigung aus der alleinigen Quelle des bürgerlichen Lebens und des Rechtes herleitet, je hat sich einbilden und aus sich gestalten können.

Wenn der König, unter der Regel des Rechtes, nach den Geboten der Liebe handelt, wenn er die Gerechtigkeit durch die Barmherzigkeit mildert, und überall die höchste Billigkeit walten läßt, ist er in der Gesellschaft, wie die Seele im Körper und wie Gott in der Welt. Diesen Vergleich gebraucht geradezu der heilige Thomas von Aquin. „Wenn der König," sagt er, „sich von diesem Gedanken durchdringen läßt, wird er zunächst in sich den Eifer nach der Gerechtigkeit wachsen sehen, indem er erkennt, daß er zum Könige gesetzt ist, um an Stelle Gottes in seinem Reiche die Gerechtigkeit auszuführen; dann wird Alles in ihm Milde, Sanftmuth und Güte, weil er alle die, welche ihm gehorchen, gleichsam als seine eigenen Glieder anschauen wird." [1]

Der christliche König läßt die Gerechtigkeit aus dem Geiste der Liebe walten. Darum bietet er uns das Muster der Autorität in ihrer Vollendung. Die Tyrannen, sowohl die der modernen Zeiten wie die der alten, hatten die Gewalt, aber sie hatten keine Autorität. Die Autorität ist die der Gerechtigkeit dienstbar gewordene und durch die Liebe gemilderte Gewalt. In der wahrhaft christlichen Monarchie ist Alles von Seiten der bürgerlichen Gesellschaft so eingerichtet, daß der König verpflichtet ist, der Gerechtigkeit zu folgen; und von Seiten der Kirche predigt ihm Alles die Liebe und zugleich die hingebende Treue gegen die Pflicht.

So lange die katholische Kirche ihre Herrschaft über die Geister bewahren wird, wird diese Idee vom Könige und der

---

[1] De Regimine principum, I, c. XII.

königlichen Autorität sich unter den verschiedensten Regierungen, selbst unter denen stets wiederfinden, in welchen sie thatsächlich am wenigsten befolgt ist.

Die „Assisen von Jerusalem" geben uns, in der naiven und gedrängten Energie der Sprache des Feudalwesens, den höchsten und gerechtesten Begriff der königlichen Pflicht nach der Auffassung des Mittelalters. „Der König schwört zuerst bei den Heiligen, alle Verleihungen der anderen Könige, dann die guten Gebräuche und die guten Gewohnheiten des Königreiches aufrecht zu erhalten; dann schwört er, aufrecht zu erhalten und zu hüten gegen alle Menschen, soweit es in seiner Gewalt steht, das Recht der Armen wie der Reichen, der Großen wie der Kleinen; dann schwört er, das Gericht der Leute gegen alle Personen, nach den Gewohnheiten seines Hauses, durch ihres Gleichen aufrecht zu erhalten. Und wenn er in einer Sache gegen seinen Eid fehlt, so thut er ein übergroßes Unrecht und verläugnet Gott, weil er das halten muß, was er beschworen hat." [1]

Wo Bossuet in seiner „Politik", in der er sich nur zu oft gegen den Absolutismus Ludwig's XIV. gefällig zeigt, von den Pflichten der Könige, als Bischof, spricht, nach den erhabenen Grundsätzen der heiligen Schrift, sagt er: „Diejenigen, denen der Fürst die ernste Fürsorge zuwenden soll, sind die Schwachen. In den Wünschen, welche David für Salomo am Tage seiner Königsweihe ablegte, spricht er nur von der Sorge für die Armen, und setzt in sie das ganze Glück seiner Regierung." Bossuet folgt hier dem heiligen Thomas von Aquin, welcher will, daß der König der Vater seiner Völker und allen Pflichten des Vaters unterworfen sein soll. „Die erste Idee der Macht, welche unter den Menschen war, war die der väterlichen Macht, und man hat

---

[1] Livres des assises de la cour des bourgeois, ch. XXVI (éd. Beugnot).

die Könige nach dem Vorbilde der Väter geschaffen.“ [1] Dem Könige, wie dem Vater, muß man gehorchen, weil seine Macht ihm von Gott zukommt, aber er kann nur nach dem Geiste Gottes befehlen: „Die Könige dürfen nie glauben, daß sie die Herren ihrer Macht sind, und daß sie dieselbe nach ihrer Laune gebrauchen können; vielmehr müssen sie sich ihrer mit Furcht und Zurückhaltung bedienen, wie einer Sache, die ihnen von Gott zukommt, und von welcher Gott Rechenschaft fordern wird.“

Indem Bossuet die Pflichten der Fürsten gegen ihre Untergebenen zusammenfaßt, sagt er ihnen: „Seid unter ihnen, wie Menschen aus ihrer Mitte. Seid nicht stolz; macht euch zugänglich, vertraut; glaubt nicht, daß ihr, wie man sagt, aus anderem Metalle seid, als eure Unterthanen. Stellt euch an ihre Stelle, und seid ihnen das, was ihr wünscht, daß sie euch seien, wenn ihr an ihrer Stelle wäret. Sorget für sie, und ruhet nicht, bis ihr für Alles Vorsorge getroffen; dann erst ist die Ruhe euch erlaubt. Der Fürst ist eine öffentliche Persönlichkeit, welche glauben muß, daß irgend etwas ihr fehle, sobald den Völkern und dem Staate etwas fehlt.“ [2]

Die Kirche beginnt, so oft sie einem Könige die heilige Salbung seiner Weihe ertheilt, damit, daß sie ihn an seine Pflichten erinnert. Die Worte, welche der in ihrem Auftrage handelnde Prälat spricht, stellen uns auf das Lebhafteste das Ideal eines christlichen Königs vor Augen, so wie das Gesetz Gottes und der Wunsch der Kirche ihn sehen möchten. Der den König salbende Bischof redet ihn also an: „Heute, erlauchter Fürst, sollst du die königliche Würde empfangen, mit der Aufgabe, die treuen Völker zu regieren, welche dir an-

[1] Cicero scheint eine Vorahnung von dem christlichen Königthume gehabt zu haben, als er, erleuchtet durch die altüberlieferte Tradition, sagte: „Occurrit nomen quasi patrium regis.“ — De Republ. I, c. XXXV.

[2] Politique tirée de l'Ecriture sainte, l. III, art. 2 u. 3.

vertraut sind: in der That eine Stellung, reich an Ruhm unter den Menschen, aber voll von Gefahr, Arbeit und Noth. Wenn du bedenkst, daß alle Macht von Gott dem Herrn kommt, durch den die Könige regieren und gerechte Gesetze geben, wirst du nie vergessen, daß du ihm einst wirst strenge Rechenschaft geben müssen von der Herde, die dir anvertraut ist. Vor Allem wirst du einen frommen Sinn bewahren; du wirst in hohen Ehren halten Gott, deinen Herrn, aus deinem ganzen Geiste und mit einem reinen Herzen. Du wirst in unverletzlicher Treue bis zu deinem Ende die christliche Religion und den katholischen Glauben bewahren, den du seit deiner Wiege bekannt hast; du wirst diesen Glauben, soweit es in deiner Gewalt ist, gegen alle seine Feinde vertheidigen. Du wirst den Prälaten, welchen die Leitung der Kirchen übergeben ist, und allen anderen Priestern die gebührende Hochachtung zeigen. Du wirst nie etwas gegen die Freiheit der Kirche unternehmen. Du wirst mit unerschütterlicher Festigkeit Allen die Gerechtigkeit erzeigen, ohne die keine Gesellschaft lange bestehen kann, indem du dem Guten Belohnungen, dem Schlechten Strafen zuerkennst. Du wirst die Wittwen, die Waisen, die Armen und Schwachen gegen alle Unterdrückung vertheidigen. Du wirst ein guter, milder, freundlicher Fürst, gemäß der Würde deiner Königsgewalt, sein gegen alle, die dir nahen. Du wirst regieren, nicht für deinen eigenen Nutzen, sondern zum Nutzen deines gesammten Volkes, damit man sehe, daß du im Himmel und nimmer auf dieser Welt den Preis für deine guten Handlungen zu empfangen trachtest." [1]

Die Könige, welche dieses Ideal der Kirche verwirklicht haben, sind selten, selbst in den Zeiten des Glaubens. Mehr als einen der Fürsten indessen, die diesen Lehren der Kirche gehorsamt, hat dieselbe auf ihren Altären erhöht. Einer der größten

---

[1] So das Pontificale Romanum.

und liebenswürdigsten unter ihnen, der heilige Ludwig, König von Frankreich, hat uns in den letzten Belehrungen, die er seinem Sohne gab, das vollkommene Musterbild dessen entworfen, was ein Heiliger auf dem Gebiete der Politik sein kann [1]. Man kann diese von hohem Königssinn, von christlicher Weisheit eingegebenen Lehren nicht zu oft einem Jahrhunderte des Stolzes und des Unglaubens vorhalten und es daran erinnern, wer jener König gewesen, der sie entworfen, und der mit der größten Selbsterniedrigung alle Tugenden des Evangeliums geübt, und an seinem Fleische und in seinem Geiste so unauslöschlich Christi Leiden getragen. Die Worte des sterbenden Ludwig IX. sind wie ein theures Vermächtniß an alle christlichen Fürsten. Sie offenbaren uns den gesunden Sinn, die Herzensmilde, die ganze Festigkeit und starke Seelengröße aus dem Leben eines Fürsten, der die Dinge dieser Welt nur im Lichte der göttlichen Lehre betrachtete, und der seinem ganzen Volke darum Alles wurde, weil er ganz Gott angehörte. Die letzten Worte Ludwig's IX. lauten:

„Lieber Sohn, meine allererste Mahnung an dich sei, daß du dein ganzes Herz daran setzest, Gott zu lieben; denn ohne dieß kann Niemand selig werden. Hüte dich, irgend etwas zu thun, was Gott mißfallen kann, d. h. hüte dich vor der Todsünde; du mußt bereit sein, lieber alle Art von Schmach und Leiden zu erdulden, als eine Todsünde zu begehen. Wenn Gott dir Mißgeschick sendet, nimm es in Geduld auf und danke dem Herrn dafür und denke, daß du es verdient hast, und daß es zu deinem Besten sein wird. Schenkt Gott dir Wohlergehen, danke ihm in Demuth, auf daß du nicht schlimmer werdest durch Stolz oder auf irgend eine andere Weise; denn man darf gegen Gott niemals mit seinen Gaben Krieg führen. Gehe oft zur Beichte und wähle

[1] Mémoires de Joinville, ch. CXIV (trad. de Wailly).

zu deinem Beichtvater einen verständigen Mann, der dich in dem belehren kann, was du zu thun, und in dem, was du zu meiden hast. Deine Haltung und dein Betragen sollen der Art sein, daß dein Beichtvater und deine Freunde es wagen, dir deine Vergehen vorzuhalten. Sei bei dem Dienste der heiligen Kirche in Andacht, mit Herz und Mund, zugegen, besonders in der heiligen Messe, wenn die Wandlung sich vollzieht. Habe ein mildes und mitleidsvolles Herz für die Armen, die Unglücklichen und die Betrübten; stärke, erhebe und tröste sie nach deinen Kräften. Halte die guten Gewohnheiten deines Reiches aufrecht, und stelle die schlechten ab. Beute nimmer dein Volk aus, und belaste dein Gewissen nicht durch Forderung von drückenden Steuern und Auflagen. Um Recht und Gerechtigkeit zu schaffen und um selbst gerecht zu werden gegen deine Unterthanen, sei loyal und aufrichtig, ohne dich nach links oder rechts umzuschauen; sei vielmehr dem Rechte eine Stütze, und höre auf die Klagen der Armen so lange, bis die Wahrheit zur Anerkennung gebracht ist. Und wenn Jemand eine Klage gegen dich hat, ruhe nicht, bis du die volle Wahrheit weißt; denn alsdann werden deine Räthe kühner und freier, der Wahrheit gemäß, für oder gegen dich entscheiden. Wenn du, sei es durch deine Schuld oder durch die Schuld deiner Vorfahren, irgend etwas in deinem Besitze hast, was einem Andern gehört, und du dessen gewiß wirst, so gib es ohne Verzug heraus; und ist die Sache zweifelhaft, laß eine Untersuchung darüber veranstalten, schnell und eifrig, durch kluge Leute. Du sollst dein Augenmerk darauf gerichtet halten, daß deine Leute und deine Unterthanen in Frieden und in Rechtschaffenheit unter dir leben. Vor Allem halte die guten Städte und die Gewohnheiten deines Reiches in dem Zustande und in der Freiheit, in der deine Vorgänger sie dir behütet haben; und wenn es hier irgend etwas zu bessern gibt, bessere es und stelle es ab, und erhalte sie dir in deiner Gunst und in deiner Liebe;

denn um der Kraft und der Reichthümer deiner großen Städte halber werden deine Unterthanen und die Fremden sich scheuen, irgend etwas gegen dich zu unternehmen, besonders auch deine Pairs und deine Barone. Habe Ehre und Liebe für alle Personen der heiligen Kirche; sei bedacht, daß man ihnen die Güter und Almosen nicht nehme und nicht schmälere, welche deine Vorgänger ihnen gegeben. . . . Vergib die Beneficien der heiligen Kirche an Personen von tugendhaften und offenem Lebenswandel, und thue so stets nach dem Rathe kluger Rathgeber und ehrbarer Leute. Hüte dich, ohne große und lange Erwägung, Krieg gegen einen christlichen Fürsten zu beginnen; und mußt du Krieg beginnen, so schone vor Allem der heiligen Kirche und aller derer, welche dir kein Leid und kein Unrecht zugefügt haben. Wenn sich Kriege und Streitigkeiten unter deinen Unterthanen erheben sollten, so suche dieselben so schnell als möglich beizulegen. Sei mit Sorgfalt darauf bedacht, gute Richter und gute Beamte zu haben, und erkundige dich oft nach ihnen, wie auch nach den Leuten deines eigenen Hofes, wie sich dieselben aufführen, und ob es unter ihnen irgend ein Laster gebe, wie zu große Genußsucht, Falschheit oder Betrügereien. Arbeite stets daran, aus deinem Reiche jede gemeine Sünde zu tilgen; insbesondere laß deine ganze Macht auf den Meineid und die Häresie fallen. Siehe darauf mit Achtsamkeit, daß die Ausgaben für dein eigenes Haus vernünftig seien. Und endlich laß, mein liebster Sohn, das heilige Meßopfer für meine Seelenruhe oftmals darbringen, laß im ganzen Königreiche für mich beten und schenke mir einen besonderen und ganzen Theil an allem Guten, was du thun wirst. Lieber, theurer Sohn, ich hinterlasse dir alle Segnungen, welche ein guter Vater seinem Sohne geben kann. Und möge die gebenedeite Dreifaltigkeit und mögen alle Heiligen dich behüten und gegen alles Unheil schützen, und möge Gott dir die Gnade geben, immer seinen Willen zu thun, so daß Gott durch dich geehrt sei, und du und ich

nach diesem sterblichen Leben zusammen bei ihm sein können, um ihn ohne Ende zu preisen. Amen."

Das ist das Bild des christlichen Königs und der christlichen Königsgewalt. Nie ist eine Gewalt an Würde und Autorität dieser Gewalt gleichgekommen, deren erstes Gesetz war und ist, zu dienen. Die auf die christliche Selbstverläugnung gegründete Seelengröße stellt jede andere Größe in Schatten, die nur menschliche Anmaßung und menschliche Leidenschaft zur Stütze hat. Und der Lohn, welchen sich jener Souverän erwirbt, welcher in christlich milder und doch ernster Weise sich der großen Pflichten entledigt, welche die Regierung ihm auferlegt, ist nicht einfache Hochachtung; es ist auch die Herzensliebe seiner Unterthanen. Daher jene wunderbare Treue der christlichen Nationen gegen ihre angestammten Fürsten, in der stets neben der Hochachtung auch wahre Liebe ihre gleich erhabene Stelle gefunden hat; daher jene enge Einheit zwischen Fürst und Volk, welche das Heidenthum der antiken Völker nie gekannt, und welche das revolutionäre Heidenthum der Neuzeit überall zerstört hat, wo es eingedrungen, während sie einst die Ehre und die Lebenskraft der christlichen Gesellschaften ausmachte.

Fünftes Buch.

Von der Gesellschaft, welche die Nationen unter sich bilden.

I.

Das Gesetz der Völker.

In der Gesellschaft zu leben, ist der naturgemäße Zustand des Menschengeschlechtes. Auf allen Stufen unserer Existenz ist das Streben nach Einheit sichtbar und unwiderstehlich. Die Menschen werden in der Familie geboren und finden sich in ihr unter der Autorität des Vaters geeint. Die Familien bilden unter der einheitlichen Autorität des politischen Bandes die Nation. Die Nationen sind unter sich durch alle Bande der sittlichen und materiellen Ordnung solidarisch verbunden; sie bilden in dieser Verbindung jene unermeßliche Gesellschaft der Völker aller Racen und aller Zungen, nach deren einheitlicher Verwirklichung alle großen Geister sich gesehnt, und zu der Christus selbst Alle einladet, wenn er von der Einen Herde und dem Einen Hirten spricht, deren Verwirklichung indeß die Empörung gegen die Autorität seiner Kirche bis auf diesen Tag unmöglich gemacht hat.

Gott erweckt die Nationen zur Erfüllung seiner ewigen Absichten mit der Menschheit. Die größten unter ihnen leben stets unter der Macht jener Sendung, die ihnen von oben anvertraut ist. Man sehe auf die Römer, wie sie sich geschaffen und berufen zur Regierung des Erdkreises erachten und erklären! Frankreich weiß zur Zeit seiner sittlichen Größe recht wohl darum, daß es die Nation Christi ist, daß es berufen ist, in der Welt das Schwert zur Vertheidigung

der Kirche und, durch seine zahllosen Missionäre, das Wort des Evangeliums bis zu den äußersten Enden der Erde zu tragen. So oft Frankreich dieß vergessen, hat es seine Größe und Kraft hinschwinden sehen, und ist nicht mehr es selbst.

Die von Gott auserwählten Völker haben stets die Ahnung von den großen Dingen, die sie zu vollbringen haben; und doch ist es niemals eine vorbedachte Absicht, ein sie bewußt leitender Antrieb, aus dem sie ihre providenzielle Aufgabe erfüllen. Man hat diese Bemerkung schon mit Bezug auf Rom gemacht [1]. Es wäre eitel Phantasie, wollte man von einem schon gleich anfangs festgestellten und im Laufe der Ereignisse festgehaltenen politischen Plane träumen, der die Römer zur Herrschaft der Welt geführt hätte. Als sie über Carthago triumphirten, als sie Griechenland unterjochten, wollten sie einfach ihre Herrschaft in Italien sicherstellen und dachten nicht daran, die Herren aller Nationen zu werden.

---

[1] So sagt Mommsen (Römische Geschichte, B. I, S. 636 u. 637) in Bezug auf das Ergebniß des zweiten punischen oder des hannibalischen Krieges: „Vor diesem Kriege hatte Rom sein politisches Ziel nicht höher gesteckt, als bis zu der Beherrschung des Festlandes der italischen Halbinsel innerhalb seiner natürlichen Grenzen und der italischen Inseln und Meere; es ist mehr als wahrscheinlich und wird durch die Behandlung Afrika's deutlich bewiesen, daß man den Krieg auch nicht beschloß mit dem Gedanken, die Herrschaft über die Staaten am Mittelmeer oder die sogenannte Weltmonarchie begründet, sondern einen gefährlichen Nebenbuhler unschädlich gemacht und Italien bequeme Nachbarn gegeben zu haben. Es ist wohl richtig, daß die Ergebnisse des Krieges, namentlich die Eroberung von Spanien, über diesen Gedanken weit hinausgingen; aber die Erfolge führten eben über die eigentliche Absicht hinaus, und zu dem Besitz von Spanien sind die Römer in der That, man möchte sagen, zufällig gelangt. Die Herrschaft über Italien hat Rom errungen, weil es sie erstrebt hat; die Hegemonie und die daraus entwickelte Herrschaft über das Mittelmeergebiet ist den Römern gewissermaßen ohne ihre Absicht durch die Verhältnisse zugeworfen worden.“

Diese Herrschaft fiel ihnen unbemerkt, von selbst zu, ohne daß sie lange und klug über die Mittel nachgedacht, dieselbe zu verwirklichen [1].

Oft sieht man die Völker dem göttlichen Mahnrufe, der sie aufruft, widerstehen, wider den Stachel ausschlagen. Wie oft hat Frankreich, das christlichste Königreich, versucht, die Ehre zurückzuweisen, welche dieser Titel ihm gab, und den Verpflichtungen zu entgehen, die er ihm auferlegte! Umsonst zeigen sich nicht seit Remigius, der dem Chlodowig die großen katholischen Geschicke des Frankenvolkes ankündigte, die providenziellen Absichten in seiner Geschichte: die inmitten der unbeschreiblichen Unordnungen der merovingischen Epoche bewahrte Einheit Galliens [2], die unvergleichliche Größe des

---

[1] Ueber die Politik der Römer gelegentlich des dritten makedonischen Krieges sagt Mommsen (a. a. O. I, 758): „Ueberall ist die römische Politik nicht entworfen von einem einzigen gewaltigen Kopfe und traditionell auf die folgenden Geschlechter vererbt, sondern die Politik einer sehr tüchtigen, aber etwas beschränkten Rathsversammlung, die, um Pläne in Cäsar's und Napoleon's Geist zu entwerfen, der großartigen Combination viel zu wenig, und des richtigen Instinctes für die Erhaltung des eigenen Gemeinwesens viel zu viel gehabt hat. Die römische Weltherrschaft beruht in ihrem letzten Grunde auf der staatlichen Entwickelung des Alterthums überhaupt."

[2] Dareste (Histoire de France, t. I, p. 205 u. 206) bemerkt, daß die Theilungen des Reiches unter den Merovingern „nicht bis zu einer Zerstückelung der Monarchie führten; daß die vier Königreiche der Söhne Chlodowig's angesehen wurden, als bildeten sie nur Ein Staatswesen, und daß deren Unterthanen niemals einander fremd wurden. In der That, die Einheit wurde, ohne daß man es sich recht erklären kann, immer aufrecht erhalten, oder wenigstens früher oder später hergestellt."

Gelegentlich der Theilung des Chlodowig'schen Erbes in drei Königreiche nach dem Tode Charibert's, bemerkt Dareste (a. a. O. S. 235) weiterhin:

„Es ist eine höchst bemerkenswerthe Thatsache, daß Paris zu einem neutralen und untheilbaren Stadtgebiet zwischen den drei Königen erklärt wurde, in welches keiner derselben ohne die Erlaubniß der beiden Anderen

großen Karl, das wunderbare Werk der Reconstitution des französischen Königthums zur Zeit der Feudalität durch das Schwert und durch die Gerechtigkeit zweier großen christlichen Könige, die wunderbare Intervention der Jeanne d'Arc in dem Augenblicke, wo es ganz unmöglich schien, durch menschliche Hand und ihr Werk noch einmal die französische Nationalität zu retten [1]. Welches Volk hat in seinen Annalen mehr aus-

---

einrücken durfte. Man könnte sagen, daß Frankreich sich eine zukünftige Hauptstadt hat retten und mit ihr einen Mittelpunkt der Einheit hat sichern wollen."

[1] Wallon (Jeanne d'Arc, t. II, p. 278—282) faßt in dieser gelehrten Arbeit seine Forschungen über die Jungfrau von Orleans also zusammen: „Für diejenigen, welche glauben, daß die Vorsehung den Dingen dieser Welt nicht fremd bleibt, daß sie die Nationen lenkt, und daß ihre Hand sich auf außerordentliche Weise in deren Geschicken bemerkbar macht, unterliegt es keinem Zweifel: die Mission der Johanna trägt alle Merkzeichen der Dinge an sich, die Gott fügt. . . . Man kann es mit einer rückhaltlosen Ueberzeugung aussprechen, daß Johanna ihr ganzes Leben hindurch eine Heilige, eine Martyrin durch ihren Tod gewesen ist: eine Martyrin für die edelste Sache, für die man das Leben hingeben kann; eine Martyrin ihrer Liebe zum Vaterlande, ihrer unverletzten Jungfräulichkeit und ihres Glaubens an den, der sie sandte, um Frankreich zu retten!" —

De Beaucourt hat (Revue des questions historiques, livr. du 1er octobre 1867) nachgewiesen, daß Jeanne d'Arc eine göttliche Mission erfüllte, die darin bestand, daß sie die Königskrönung zu Rheims ermöglichte, und daß sie Gottes Beistand sichtlich an sich erfuhr bis auf den Augenblick, wo sie ihre Mission erfüllt hatte.

Selbst diejenigen, welche weder an die Vorsehung noch an die Wunder Gottes glauben, sind nichtsdestoweniger gezwungen, im Hinblicke auf die Evidenz der Thatsachen, anzuerkennen, daß die Heldenjungfrau nicht mit gewöhnlichen und natürlichen Mitteln ihr Werk vollführte. Nach Henri Martin „bricht die große Seele Galliens, die in dem Heiligthum der Eiche ihre Blüthe erschloß, in der souveränen Unabhängigkeit der Inspiration der Johanna hervor." Für H. Martin ist die Jeanne d'Arc „die Incarnation Frankreichs". — Vgl. Histoire de France, t. VI, p. 202 (éd. 1862). — H. Martin lebt in dem naiven Glauben,

geprägte Merkzeichen der Absichten Gottes mit ihm aufzuweisen? Und doch, welches Volk hat seit Philipp dem

---

es sei viel leichter, an „die Incarnation Frankreichs“ zu glauben, als an die göttliche Allmacht und an Gottes Vorsehung.

Wie ein Drama entrollt sich vor unseren Augen die Geschichte und zeigt uns die Action Gottes am nie unterbrochenen Werke, die Menschheit zum Guten und zum Heile, d. h. zu sich zurückzuführen, jene Menschheit, welche ihm von Seiten dessen streitig gemacht wird, dessen Stolz und Empörung von Anbeginn an die Anstiftung alles Unheils betreibt. Die Außenseite der menschlichen Dinge verdeckt das Uebernatürliche, welches sich überall in den Ereignissen und ihrem Wesen offenbart. Alle großen Völker haben das Bewußtsein dieser Intervention der höheren Mächte in ihrem öffentlichen Leben in sich getragen. Bei den Römern war diese Ueberzeugung eine besonders tiefe; die übernatürliche Hand zeigt sich überall in der Geschichte.

Seltsam, selbst ein Macchiavelli macht hierüber folgende Bemerkungen: „Im Augenblicke,“ sagt er, „wo in einer Stadt oder in einer Provinz große Umgestaltungen vor sich gehen, erscheinen Zeichen, welche dieselben ankündigen, oder es treten Männer auf, welche dieselben vorhersagen. Woher dieß? Ich weiß es nicht; aber die alte und die moderne Geschichte bezeugt, daß kein Ereigniß dieser Art sich vollzogen hat, ohne durch auffallende Erscheinungen oder durch Zeichen am Himmel sich angekündigt zu haben: ich kann dieß beweisen, ohne dafür Thatsachen aus der Fremde herbeizuholen. Jedermann weiß, daß der Zug Karl's VIII. nach Italien durch den Bruder Hieronymus Savonarola vorhergesagt wurde, und daß man in ganz Toscana hörte und zu Arezzo sah, wie sich bewaffnete Männer in der Luft eine Schlacht lieferten. Ich will noch beifügen, was sich nach Titius Livius vor der Ankunft der Gallier in Rom ereignete. Ein Plebejer, Namens Marcus Ceditius, kam in den Senat und erklärte dort, daß, als er um Mitternacht über die Via nova gegangen, er eine Stimme gehört, die stärker gewesen, als eine Menschenstimme, und die ihm befohlen, die Behörden Roms zu benachrichtigen, daß die Gallier im Anmarsch auf Rom seien. Um die Ursache dieser auffallenden Erscheinungen zu erklären, müßte man eine Kenntniß der natürlichen und übernatürlichen Dinge haben, die wir nicht besitzen. . . . Wie dem auch sei, man steht hier vor Thatsachen, und man sieht, daß immer nach solchen Ereignissen in den Staaten außerordentliche und

Schönen bis zur Commune von 1871, bis heute, mehr Anstrengungen gemacht, sich der Einwirkung Gottes zu entziehen und von der Autorität der Kirche frei zu machen? Könnte man nicht geradezu sagen, es geschehe wider seinen Willen, daß es noch alle die Werke ausführt und ausführen muß, die seine wahre Größe ausmachen? Aber ist es nicht auch wahr, daß die Menschen immer fast gegen ihren Willen das Gute thun?

Trotz aller Untreue ist Frankreich die Streitmacht der Kirche geblieben. Chlodowig, Karl Martell, Karl der Große, die Kreuzzüge, die Ligue sind unauslöschliche Zeichen des Ruhmes

---

neue Dinge sich ereignen." — Vgl. Discours sur Tite-Live, l. I, ch. LXI.

Es ist in der That unmöglich, den übernatürlichen Charakter gewisser auffallender Erscheinungen zu bestreiten, von denen die Römergeschichte erzählt. In manchen Fällen gestatten die Natur der Zeugnisse und der ernste Charakter der Berichterstatter keinen Zweifel. Die Römer haben in der Ordnung der göttlichen Rathschlüsse, im Hinblicke auf die Erlösung des Menschengeschlechtes, eine bedeutsame Rolle gespielt. Jenes eiserne Reich, dessen staunenswerthe Eroberungen Daniel angekündigt hatte, und dessen Gewalt sich die gerechte Hand Gottes zur Züchtigung der Frevel der heidnischen Welt bediente, mußte der Predigt des Christenthums die Wege ebnen. Man erkennt hier jenes providenzielle Verhalten Gottes wieder, welches das, was die Menschen zum Bösen thun, so oft er will, zum Guten wendet, um sich seiner zu bedienen. Kein Reich war tiefer in dem Götzendienste versunken, als das Römerreich. Der Widersacher des Erlösers wollte aus ihm, mittels der Verfolgungen, das furchtbare Rüstzeug der Zerstörung des Christenthums machen. Aber diese gewaltige, einheitliche Herrschermacht, welche Satan zum Triumphe der Hölle vorbereitet und hergestellt hatte, wurde eines der natürlichen Mittel des Sieges Christi. In zahlreichen Erscheinungen, welche uns die Römergeschichte vorführt, macht sich eine satanische Einwirkung geltend. Aber am Ende, nachdem das Blut der Martyrer den Boden des heidnischen Rom hinlänglich gereinigt hat, hebt auch Gott mit seinen wunderbaren Erscheinungen an. Constantin wird hoch in den Lüften das Kreuz sehen, welches dem neuen Rom das wirkliche Weltreich erobern wird, von dessen Herrschaft das alte Rom nur das Vorbild gewesen.

und des Verdienstes dieses gegen die Kirche so oft empörten Frankreichs. Wenn man seine Geschichte betrachtet, muß man sich fragen, welches Volk hat mehr für den Glauben gethan? Heute noch, neben jener eminent theologischen Nation, neben Spanien, welches durch seine makellosen Treue gegen den apostolischen Stuhl die Lehre hütet, ist es Frankreich, welches das Wort des Evangeliums bis zu den Enden der Erde trägt, und dessen Kinder man in den sturmbewegtesten Tagen freudig ihr Blut zur Vertheidigung der nothwendigen und heiligen Freiheit der Kirche, in deren Patrimonium, hingeben sieht.

Die Vorsehung verfügt über die Nationen, wie sie über die Schicksale eines jeden Einzelnen aus uns verfügt. Gott lenkt mittels einer jener höheren Harmonien, deren Wirkungen der Mensch sieht, deren Geheimniß er aber nie durchdringen kann, alle Völker und macht sie, so sehr er ihnen ihre volle Freiheit läßt, seinen Absichten dienstbar. Die heilige Schrift ist reich an prophetischen Offenbarungen über die Bestimmungen der einzelnen Racen, über das Entstehen, den Fall und die Mission der Reiche. Noe kündigt am Ende seiner Tage seinen Söhnen das Sklaventhum Cham's, die Untergeordnetheit Sem's, zugleich mit jener glorreichen Ausdehnung der aus Japhet hervorgehenden Nationen an, deren volle Verwirklichung erst unsere Tage mit Staunen sehen. Daniel läßt, die ganze Aufeinanderfolge der Zeiten mit prophetischem Blicke messend, alle die Mächte vor unserem Auge vorüberziehen, welche in der Weltherrschaft Roms sich verlieren werden, während diese letztere selbst, ohne es zu wissen und durchaus gegen ihren Willen dienen soll, das Reich Christi auszubreiten; dann enthüllt er uns ein Bild von der Geschichte jener Reiche, welche bis zum Ende der Zeiten die Gegner und die Vertheidiger der Kirche Gottes sein werden[1].

---

[1] Die Thatsache der providenziellen Herrschaft Gottes über die Völker drängt sich mit so unmittelbar überzeugender Gewalt auf, daß

Feindschaft gegen die Kirche oder Vertheidigung ihrer Interessen, hierin zeigt sich das oberste Gesetz jener allgemeinen Ordnung, welche die Vorsehung Gottes zwischen den Nationen der Erde herstellt. Jede Nation wählt frei, unter dem providenziellen Antriebe, jenen historischen Charakter, der ihrer Mission entspricht. Wie in einem und demselben Volke die Individuen und die Familien ihre ganz besonderen, scharf ausgeprägten Züge und eigenen Fähigkeiten haben, welche sich in der allgemeinen Harmonie der ganzen Umgebung mischen, ausgleichen und versöhnen; ebenso sind zwischen den Völkern die Fähigkeiten dergestalt vertheilt, daß die Vollendung der Einheit in der großen Gesellschaft des Menschengeschlechtes durch die fruchtbare Verschiedenheit aller Racen sich vollendet. Gott hat gewollt, daß dem ebenso in jenem Reiche wäre, in welchem seine Gnade herrscht, und in dem die Quelle und das Vorbild aller Vollkommenheit sich finden. Auch in der

---

alle nur mit hinlänglicher Intelligenz und mit einem halbwegs aufrichtigen Herzen begabten Männer sie immer anerkannt haben. Selbst B. Franklin, ein doch wahrlich von keinem religiösen Enthusiasmus geleiteter, dazu wenig tiefdenkender Kopf, immerhin ein Mann von praktischem und in dieser Hinsicht scharfsinnigem Blick, hat ein für den gesunden Menschenverstand und die Evidenz der Thatsachen gleich sehr sprechendes Zeugniß abgelegt. „Wir Alle," sagte er, „die wir in den Kampf (mit Großbritannien) verwickelt waren, haben es mehr als einmal an uns erfahren, daß die Vorsehung über uns wachte. Der Güte der Vorsehung verdanken wir es, wenn wir nun in Frieden die Mittel berathen können, die unser Glück in Zukunft sichern sollen. Ich habe lange gelebt, und je weiter ich im Leben vorrücke, desto überzeugender treten die Beweise für die Thatsache vor mich, daß Gott die menschlichen Dinge regiert. Wenn ohne seinen Willen kein Sperling vom Dache fällt, darf man dann annehmen, daß ohne seine Stütze ein Reich sich erheben kann? Die heiligen Schriften versichern uns, daß man vergeblich bauen wird, wenn der Herr seine Hand nicht mit anlegt. Das ist meine feste, gläubige Ueberzeugung." — Vgl. die ganze Rede Franklin's bei Laboulaye, Histoire des États-Unis, t. III, p. 502 (éd. in 12[o]).

Kirche macht eine fruchtbare und reiche Mannigfaltigkeit die Einheit stärker und schöner. Die ganze Welt huldigt ihr mit ihren Gaben; der Orient mit dem ewigen Schatze der heiligen Bücher, der Occident durch die Macht jener großen geistigen Traditionen, welche Rom nie hat verschmähen wollen. Beide haben in den heiligen Dienst der Kirche die verschiedensten Kräfte der beiderseitigen großen Civilisation der hellenisch-römischen Cultur gestellt, welche den Erdkreis beherrscht. Die Menschheit findet durch ihren Gehorsam gegen die Kirche jene wunderbare Macht der Einheit wieder, welche ihr im Anfange natürlich war, welche sie aber in dem Augenblicke verloren hatte, wo sie, als Strafe für ihren Stolz, der Zerstreuung und der Verwirrung der Sprachen überantwortet wurde.

Die Kirche ist nicht allein die höchste und ehrwürdigste aller Mächte dieser Welt; sie ist auch das Schönste von alledem, was diese Erde Schönes aufzuweisen hat. Gott hat gewollt, daß die menschliche Schönheit als Zugabe zur geistlichen Schönheit sich geselle, sie unterstütze in der Eroberung der Liebe und des Gehorsams aller Völker. Mehr noch, er hat uns in der Kirche das Vorbild der universalen Gesellschaft geschenkt, welche alle Nationen vereinen und einander näher bringen, und in welcher die Menschheit zur Erfüllung ihrer höchsten irdischen Geschicke fortschreiten soll.

Auf dieser Welt gibt es Nichts, was nicht in dem göttlichen Plane der Erlösung seine Stelle hat, was die Aufrichtung und Ausbreitung des socialen Reiches Jesu Christi nicht zum Gegenstande hat. Indem Gott die Völker zur Mitwirkung an diesem Werke der Gerechtigkeit und des Erbarmens berief, hat er zwischen ihnen eine Gesellschaft hergestellt, in der sie unter der Herrschaft jener Gebote leben sollen, in denen er alle Pflichten des Menschen gegen sich zusammengefaßt hat. Diese Gebote sind das wahrhafte Gesetz der Nationen und das einzige, feste Fundament des Völkerrechtes.

Man hat behauptet, daß der Zustand der Natur, in welchem der Mensch niemals hat leben können, gleichwohl die normale Lage der Nationen wäre. Diese Behauptung besagt einfach, daß die Gesellschaften unter sich nur eine Vertragsgesellschaft, aber keine wahrhaft natürliche Gesellschaft bilden, daß sie also berufen sind, beständig in Gewaltthätigkeiten unter sich zu leben, um sich, wie die wilden Völker, zu zerfleischen. Eine solche Lehre verkehrt das Völkerrecht wesentlich; sie ist nichts, als ein Versuch zur Verdeckung aller der Acte brutaler Ungerechtigkeit, welche die Gewissen der Menschheit beflecken.

„Die universale Gesellschaft des Menschengeschlechtes," sagt sehr treffend ein englischer Publicist, „ist eine Einrichtung der Natur. Alle Menschen sind zu ihrer Erhaltung auf einander angewiesen und sollen die aus ihr entstehenden Pflichten erfüllen. . . . Die Beziehungen der natürlichen Gesellschaft zwischen den Nationen bilden sich von selbst; ihr Zweck ist der Wechsel guter Dienste zwischen den politischen Gemeinschaften, im Hinblicke auf ihre Erhaltung, ihre Vollendung und ihr allseitiges Glück. Die politischen Gemeinschaften treten in diese natürliche Gesellschaft ein in ihrer Eigenschaft als sittlich freie und unabhängige Persönlichkeiten, und zwar unter ähnlichen Bedingungen, wie die sind, welche den Individuen auferlegt werden, welche an einer besonderen Gesellschaft Theil nehmen." [1]

Im Anfange haben die Nationen, welche aus einem gemeinsamen Stammvolke hervorgegangen sind, und die alle denselben Gott anbeten, insgesammt ein und dasselbe Gesetz. Die Beziehungen der Nachbarschaft, des Tausches, des gegenseitigen Beistandes, und auch die der Kämpfe und Kriege, sobald die Gerechtigkeit verletzt und das Recht gebrochen ist, stellen sich durch die den Dingen innewohnende Kraft von

---

[1] Travers Twiss, The Law of Nations, t. I, §. 8.

selbst her. Die Gesellschaft, welche zwischen den Familien bestand, setzt sich in ähnlicher Weise zwischen den Stämmen und den Staaten fort. Für die Nationen wie für die Individuen ist der Naturzustand nur ein Traum. Immer hat zwischen den einzelnen Völkern ein gesellschaftlicher Zustand bestanden; ein anderer ist durchaus unmöglich. Wo die Verderbtheit der gefallenen Natur die Menschen von der Wahrheit abirren läßt, ist das sittliche Band, welches alle Geschlechter einigt, zerrissen. Unter der Herrschaft der Leidenschaften wird die gegenseitige Unabhängigkeit verkehrt in Individualismus und Feindseligkeit. Die Leidenschaften machen sich aus sich selbst jene egoistischen Götter, die sie anbeten. Alles, was fremd ist, wird darum Feind. Die Religion, weit entfernt ein Princip des Friedens zu sein, wird eine Quelle des Krieges. Das ist der Zustand der antiken Welt; aber derselbe ist geradezu naturwidrig. So lange der Götzendienst herrscht, ist der Antagonismus das Gesetz der Nationen; die Einheit stellt sich nur auf dem Wege der Gewalt her. Erst wenn das Evangelium die Menschheit zu demselben Glauben zurückführt, läßt sich auch die wahre Einheit, die sittliche Einheit, die auf dem erzeugenden Principe des freien Gehorsams gegen dasselbe Gesetz beruht, unter den Nationen herstellen.

Ohne Zweifel sind die Nationen, die einen gegenüber den anderen, unabhängig; aber ihre Unabhängigkeit kann niemals eine absolute sein. Ohne Gesetz gibt es keine Freiheit; und das Gesetz ist immer ein Zügel, den anzunehmen jedes sittliche Wesen gezwungen ist. Jene Freiheit, welche, nur von sich selbst abhängig, ihr Gesetz einzig von sich selbst annähme, die Freiheit des Liberalismus, würde die Völker in die vollständigste Anarchie stürzen. Sie würde für die allgemeine Ordnung und den Frieden des Menschengeschlechtes nicht weniger verhängnißvoll sein, als sie es ist für die Ordnung und den Frieden der einzelnen Gesellschaften, in denen die Revolution ihr Eingang zu verschaffen strebt.

In der Gesellschaft, welche die Nationen, ebenso wie in derjenigen, welche die Individuen bilden, ist es immer der Mensch, den man mit den Fundamentalgesetzen seines Seins wiederfindet. Ist die Lage, in der augenblicklich die Nationen leben, eine regelrechte? Wo ist zwischen ihnen die Einheit der Principien, die Festigkeit des sie gleichmäßig beherrschenden Gesetzes, die Autorität des Befehlens, alles Dinge, ohne welche in keiner Gesellschaft irgend eine Ordnung und irgend welche Hochachtung vor dem Rechte bestehen kann? Kann man glauben, daß Gott, welcher überall Ordnung und Harmonie schafft, die Menschheit der Unordnung und dem Antagonismus der Interessen hat überliefern wollen? Es ist nicht die gütige und wohlthätige Hand des Schöpfers, die sich hier zeigt, es ist Menschenhand und Menschenwerk mit seiner ganzen Ohnmacht und der ganzen Gewaltsamkeit, zu der die verdorbene Natur anstachelt [1].

Die Apostel der liberalen Freiheit sind der Ansicht, die Menschheit müsse Gott außerhalb des Völkerrechtes stellen, wie sie auch wünschen, alle Völker stellten ihn außerhalb des Bereiches ihrer politischen Verfassungen. Die Gemäßigten setzen in höflicher Weise, um keinen Anstoß zu erregen, Gott bei Seite durch ihre Unterscheidung von Recht und Moral [2];

---

[1] P. Taparelli hat (Essai théorique sur le droit naturel, §§. 1356—1368) nachgewiesen, daß die internationale Gesellschaft eine natürliche ist; er sucht besonders die Nothwendigkeit einer Organisation dieser Gesellschaft nachzuweisen, der er den Namen einer Ethnarchie beilegt, und deren allgemeine Verfassung er in ihren Grundzügen entwirft. — P. Liberatore hat mit einer großen Klarheit in den Principien denselben Gegenstand in dem Entwurfe eines internationalen Rechtes behandelt, welches einen Theil seines Naturrechtes bildet. — Vgl. P. III, ch. III, §. 25 ff.

[2] Einer der eifrigsten Vertreter dessen, was man heute als „das neue Recht" hinstellt, erklärt sich in Betreff der Trennung des Zeitlichen und des Geistlichen in der internationalen Ordnung mit einer bemerkenswerthen Offenheit, die man so oft bei denen vermißt, welche, ohne mit

oder vielmehr sie vermeiden gewissenhaft, von Gott zu sprechen, und kennen in ihrer Behandlung des Gesetzes der Nationen von dem Urheber aller Gesetze und aller Völker Nichts, gar Nichts, als ein beredtes Schweigen. Andere, kühner und aufrichtiger, bannen ausdrücklich aus dem Völkerrechte jede göttliche Autorität. Für sie ist die Thatsache, das Product des menschlichen Gewissens, Alles, und hat über Alles zu entscheiden.

Hierbei bleibt auch die sogenannte historische Schule stehen. Indem sie die Hegel'sche Lehre in ihren natürlichen Consequenzen fortentwickelt, sieht sie in dem Rechte nur eine Entwickelung der Idee. Das Recht ist nicht mehr jene Vereinigung von absoluten und darum unwandelbaren Principien, welche mit dem Wesen der menschlichen Natur auf das engste verbunden sind, und darum ebensowenig sich ändern, wie diese selbst; das Recht ist vielmehr der immer wandelbare Ausdruck des immer veränderlichen Willens. Man spricht darum hier nicht mehr von dem Völkerrechte, sondern von den Völkerrechten; man erkennt ihrer ebenso viele an, als es

---

dem Christenthume brechen zu wollen, sich zu den Ideen des Liberalismus bekennen. „Was die Religion anlangt," sagt Pasquale Fiore, „was ferner die Sitten und die Gewohnheiten anlangt, so wollen wir uns mit ihnen nicht beschäftigen; denn dieß sind selbst für die, welche wissenschaftlich und a priori die Grenzen der Nationen ziehen wollen, ganz zufällige Elemente. Die Religion ist eine rein individuelle Thatsache, welche in keinem Verhältnisse zu den politischen und bürgerlichen Beziehungen der Bürger steht. Sie verbindet die Menschen mit Gott und mit der sittlichen Gesellschaft, aber sie hat keinerlei Einfluß auf die socialen Beziehungen, da die juridische Ordnung vollständig von der moralischen verschieden ist." — Vgl. Nouveau, Droit international public, t. I, p. 106 (trad. franç.).

Pasquale Fiore verlegt das Nationalitätsprincip in das Gewissen der Gesellschaft, welche, insoweit sie eine Alles beherrschende Idee sich vorstellt und mit ihrer Hülfe ihre moralische Einheit herzustellen sucht, das ausmacht, was man eine Nation nennt. — Vgl. das. p. 113.

verschiedene Civilisationen gibt, welche unter dem Einfluß der verschiedenen Ideen entstanden sind, die in der Welt geherrscht haben und noch herrschen. Und alle diese Rechte sind Rechte von relativer Wahrheit, der einzigen, welche in einem solchen Systeme zulässig ist.

Im Schooße dieser Schule ist die Idee des neuen Rechtes aufgegangen, welches nichts Anderes ist, als der Umsturz aller Gerechtigkeit, wie die Menschheit sie bis jetzt verstanden hat. Zur Bequemlichkeit und Beruhigung des Gewissens für die öffentlichen Diebe und ihre Thaten macht dieses neue Recht aus der Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit selbst. Zwar ist thatsächlich diese Neuerung schon sehr alt; aber bemerkenswerth an ihr ist doch der kühnere Ausdruck ihrer doctrinären Verherrlichung. Derer, welche sich bereit fanden, das Brigantenthum in der Politik zu rechtfertigen und zu glorificiren, hat es immer nicht Wenige gegeben; aber nie und zu keiner Zeit haben diese Wortkünstler so viele Sophismen aufgeboten, weil sie bisher noch niemals so ganz von der Idee besessen waren, aus der Unvernunft geradezu die Vernunft selbst zu machen. Das ist der Abgrund, in dem das menschliche, seiner eigenen Autorität überlassene Bewußtsein hineingestürzt ist. Wir stehen hier vor der Revolution in ihrer möglichst tiefbegründeten doctrinären Rechtfertigung und in ihrer auf derselben beruhenden cynischsten Anwendung.

Wenn dergleichen Lehren in der Welt die Bedeutung von Principien einnehmen, kann man dann noch überhaupt von einem Gesetze der Nationen sprechen? Die ernstesten und gemäßigtesten Vertreter der sogen. historischen Schule müssen, durch die Logik dazu gezwungen, den Normen des Völkerrechtes jeden Charakter wahrhafter Autorität absprechen, der doch nothwendig dem Gesetze als solchem innewohnt. Nach Heffter beruht das Völkerrecht „auf einem allseitigen ausdrücklichen, oder doch mit Gewißheit vorauszusetzenden Einverständniß (consensus) innerhalb eines gewissen Staaten-

kreises, auf der Ueberzeugung, daß jeder seiner Theile unter gleichen Umständen dieselbe Nöthigung so und nicht anders zu handeln empfinden werde, es seien nun die Beweggründe äußerliche, oder moralische. Fremd ist dagegen dem Völkerrechte eine gesetzgeberische, von höherer Gewalt ausgehende Gestaltung, da die Staaten in ihrer Unabhängigkeit keiner gemeinsamen irdischen Obrigkeit unterworfen sind. Es ist das freieste Recht, welches existirt; es ermangelt in der Anwendung sogar einer selbstständigen organischen Richtergewalt. Aber als Organ und Regulator dient die öffentliche Meinung, als Schutz die Staatsgenossenschaft und das letzte Gericht ist die Geschichte, welche als Dike das Recht bestätigt und als Nemesis das Unrecht ahndet." [1]

Ein amerikanischer Publicist von verdientem Ansehen, der nur mit großer Zurückhaltung sich zu den Theorien der historischen Schule bekennt, spricht es ebenso unverhohlen aus, daß es in der internationalen Ordnung kein wahrhaftes und wirkliches Gesetz gebe. Seiner Auffassung nach gebrauchen die englischen Publicisten den Ausdruck „the Law of Nations" mit Unrecht zur Bezeichnung einer Zusammenstellung von Normen, welche das Völkerrecht ausmachen. „Das Gesetz," sagt Wheaton, „ist eine Verhaltungsregel, welche ihre verpflichtende Kraft aus der Intervention einer souveränen Autorität schöpft, und welche nur die zum Gehorsam gegen diese Autorität gehaltenen Personen bindet. Da die Nationen von einander unabhängig sind, so erkennen sie keinen gemeinsamen Souverän an, von dem sie das Gesetz erhalten können. Die Gesetze, welche die allgemeine Meinung auferlegt, heißen nur aus Analogie und mit einer Verallgemeinerung des Ausdruckes ‚Gesetze'. Solcher Art sind die Gesetze der Ehre, welche durch die Kraft der öffentlichen Meinung, die in der

---

[1] Das europäische Völkerrecht der Gegenwart (5. Ausg., Berlin, 1867) S. 3.

feineren Welt herrscht, festgestellt werden, und die ihre Sanction eben in der Macht der öffentlichen Meinung finden. Solcher Art sind auch die Gesetze, welche das Verhalten der unabhängigen politischen Gesellschaften in Bezug auf ihre wechselseitigen Beziehungen regeln. Die Pflichten, welche sie auferlegen, haben nur eine bloß moralische Sanction, nämlich die Furcht, bei den Nationen oder bei ihren Souveränen eine allgemeine Feindschaft zu erzeugen und sich den Uebeln auszusetzen, welche hieraus folgen würden in dem Falle, wo allgemein angenommene und geachtete Maximen verletzt würden." [1]

Diese Furcht wird indeß bei den jeweilig Stärksten wenig verschlagen, und gegen sie erweist sich die öffentliche Meinung gewohnheitsmäßig sehr nachsichtig und gefällig. Was ist übrigens die öffentliche Meinung bei den Völkern, welche nur noch an sich selbst glauben? Wo dieselbe nicht mehr einem von oben gegebenen Gesetze gehorcht, hat sie keine andere Norm mehr, als das Interesse; sie kann keine andere Norm mehr haben und anerkennen, aus dem sehr einfachen Grunde, weil jedes Wesen, welches nur von sich selbst abhängt, auch nur für sich selbst lebt, und darum kein anderes Motiv seines Handelns mehr haben kann, als das eigene Wohlergehen. In dem angegebenen Geisteszustande decken sich Recht und Interesse vollständig, weil die öffentliche Meinung das Recht bestimmen wird, und weil diese Meinung nur dem Interesse gehorcht. Das Interesse wird sich auf diesem Wege also immer durch die Gewalt geltend machen können. Wer wird zwischen den entgegengesetzten Interessen entscheiden? Die Gewalt. Das Recht ist gleich auf beiden Seiten, weil es aus der Ueberzeugung entsteht, die Jeder von dem Rechte seines Interesses hat. Das beste Recht in einem solchen Conflicte wird stets das Recht des Stärkeren sein. Es wird in dieser Welt kein anderes Recht mehr geben, als das des Schwertes.

---

[1] Elements of International Law, §. 12 (ed. Dana, London, 1866).

Man stelle sich einen Souverän vor, dem die Ueberlegenheit seiner Kanonen die Zusicherung des Erfolges gibt. Warum soll er die Unabhängigkeit der kleineren Staaten achten, sobald es in seinem Vortheile liegt, dieselben einfach, als ein Mittel seiner Machtvergrößerung, wegzunehmen? Kann es nach alledem nicht auch als das wohlverstandene Interesse der Kleinstaaten hingestellt werden, sich von den größeren absorbiren zu lassen, um an allen Vortheilen Theil zu haben, welche die größere Macht bietet? Genau gefaßt ist ja das Interesse des Stärksten, das Interesse der ganzen Welt. Denn die, welche die Stärksten sind, repräsentiren als solche das Gewissen des Menschengeschlechtes. Sie sind die eigentlichen Beherrscher der öffentlichen Meinung; und zum Wohle Aller müssen sie überall Gehorsam finden. Hier sind also alle Annexionen gerechtfertigt, und den Annexirten bleibt nur übrig, ihre tief empfundene Dankbarkeit gegen ihre Eroberer auszusprechen.

Das ist mit seinen Consequenzen das neue Recht; man sieht, wie aus dem freien Gedanken das freie Recht sich von selbst bildet.

Man hat ein gewisses Erstaunen an Tag legen zu müssen geglaubt, als gewisse Maximen dieses neuen Rechts, z. B. jene, daß Gewalt vor Recht gehe, zuerst offen und ohne Umschweife als eminent „politisch“ ausgegeben wurden. Man hätte es füglich auffallender finden können, wie Staaten, in denen die Lehren des freien Rechtes die officiellen Lehren bilden, in ihrer Politik noch einige jener Scrupel beibehalten konnten, welche das alte, auf die Autorität Gottes und auf die Unterwerfung des Menschen unter seine souveräne Gerechtigkeit gegründete Recht, selbst den unternehmendsten Köpfen noch beibringen konnte?

Glücklicher Weise haben diese grundstürzenden Lehren die Welt noch nicht erobert, wie auch die Waffen derjenigen, die sich zu ihnen bekennen, dieselbe noch nicht geknechtet haben.

Es gibt noch mehr als ein Land, in welchem die Principien der alten christlichen Gerechtigkeit noch in Ehren stehen. Wenn man in diesen Ländern auch thatsächlich nicht immer diesen Principien mit absolutem Gehorsam entgegengekommen ist, so verkennt man doch keineswegs ihre principielle Autorität.

Selbst in Frankreich, wo die Revolution im Bunde mit dem deutschen Philosophismus, auf dem das dortige moderne Demokratenthum ganz und gar fußt, so viele Verwüstungen in den ihrer Philosophie und Wissenschaft sich rühmenden Schichten der Gesellschaft angerichtet hat, sind die, welche die berufenen Lehrer des Rechtes dort sind, im Allgemeinen den wesentlichen Wahrheiten treu geblieben. „Das göttliche oder natürliche Gesetz," sagt einer dieser französischen Rechtslehrer, „ist die einzige Grundlage und die ausschließliche Quelle des internationalen Rechtes. Erst wenn man dasselbe bis zu dieser seiner Quelle verfolgt, gelingt es, genau und scharf den Begriff und die Bestimmungen des Völkerrechtes festzustellen. Jeder andere Weg führt unfehlbar zum Irrthum." [1]

Derselben Ansicht ist man in England. Einer der angesehensten Erklärer des internationalen Rechtes in diesem Lande, Phillimore, schließt seine mit großer Kraft und Geistesschärfe vorgebrachte Zurückweisung der Theorie der sogen. historischen Schule mit folgenden Worten: „Es ist von der höchsten praktischen Wichtigkeit, das Gesetz, welches aus der gegenseitigen Uebereinstimmung der Nationen entsteht, jenem Gesetze unterzuordnen, welches aus dem göttlichen Willen entsteht. . . . Das positive, gleichviel ob nationale oder ob internationale, Gesetz verhält sich ausschließlich declarativ in Bezug auf dieses Gesetz; aber es erschafft dasselbe nicht. Wenn es die Vorschriften des göttlichen Gesetzes auch verwerfen kann, so kann es doch nie etwas von dessen Ver-

---

[1] H. Hautefeuille, Des droits et des devoirs des nations neutres, t. I, p. 4 (2e éd.).

boten verneinen." Als erste Quelle des Völkerrechtes will der eminente Rechtsgelehrte „das göttliche Gesetz" angesehen wissen, „und zwar unter seinen beiden Formen: erstens in den unsterblichen Principien der Gerechtigkeit, welche Gott in das Herz aller mit Freiheit begabten und zum socialen Leben bestimmten Geschöpfe geschrieben hat, deren Vereinigung die Nation bildet, und welches die Regierungen in der internationalen Ordnung darstellen; dann in dem geoffenbarten Willen Gottes, welcher die Principien der natürlichen Gerechtigkeit bestätigt und ausdehnt." [1]

Das Gesetz Gottes ist für die Nationen wie für die Individuen verpflichtend; dasselbe ist aber nicht allein die einfache Gerechtigkeit und das einfache Recht; es ist überdieß die Liebe.

Diese Nothwendigkeit der Liebe tritt mit unmittelbarer

---

[1] Phillimore, Commentaries upon International Law (1. Ausg.), t. I, p. 25 u. 64.

„Das Christenthum," sagt Oke Manning (Commentaries on the Law of Nations, p. 65), „erschließt uns ein allgemeines System der Moralität; die Anwendung seiner Principien auf die Einzelheiten der Praxis bleibt der menschlichen Vernunft überlassen. Das Christenthum muß vom Gesichtspunkte des internationalen Rechtes als die Promulgation der natürlichen Religion angesehen werden. Von der Sanction, welche die Offenbarung dem Naturgesetze leiht, müssen wir erwarten, daß eine immer größere Hochachtung den Regeln der Gerechtigkeit unter den Nationen zu Theil werde."

Kent, der Blackstone der amerikanischen Union, verwirft gleichfalls die Theorien der historischen Schule. „Es wäre ein Irrthum," sagt er, „wollte man das Gesetz der Nationen von der natürlichen Jurisprudenz trennen, und wollte man von ersterem nicht annehmen, daß es seine größte Kraft und seine größte Würde aus denselben Principien der rechten Vernunft, aus denselben Absichten der Natur bei der Verfassung des Menschengeschlechtes und aus derselben Sanction unmittelbar göttlicher Offenbarung herleitete, von welcher die Wissenschaft der Moral abhängt." — Vgl. Commentaries on American Law, part. I, lect. 1, §. 2.

Evidenz in jedem Zustande der Gesellschaft hervor; sie ist vielleicht nirgendwo erkennbarer, macht sich nirgendwo so lebhaft geltend, als in den Beziehungen von Volk zu Volk. Gerade hier, wo es gegenwärtig keine zur Zügelung der leidenschaftlichen Gelüste organisirte Gewalt mehr gibt, welche die Gewaltthaten, zu denen dieselben hintreiben, unterdrückt, wird das strenge Recht, wie ganz begreiflich, leicht zur nackten Barbarei führen. Hier tritt die bekannte Maxime des Summum ius, summa iniuria in ihr volles Recht. Zudem gibt die Mehrzahl der Rechtslehrer ohne große Schwierigkeit zu, daß in der internationalen Gesellschaft die Gerechtigkeit durch jene Kraft der Mäßigung müsse gemildert werden, der man den Namen des wechselseitigen Wohlwollens gegeben, der wir aber den ihr zustehenden Namen zurückgeben, wenn wir sie als die Liebe bezeichnen. Der Geist des Opfers, die Quelle jeder Liebe, muß ebenso wohl zwischen den Nationen, wie zwischen den Individuen walten. Dieß verlangt das allgemeine Gesetz unseres sittlichen Lebens; und auch für die Staaten gibt es kein anderes Gesetz, als dasjenige, welches die Handlungen eines Jeden aus uns lenkt. Für die Völker, wie für die Individuen verbindet und verträgt sich das Princip der Liebe, durch die Abtödtung, mit dem Princip des eigenen Interesses, um der sittlichen Welt ihr Gleichgewicht zu geben.

Die Lehre Jesu Christi bietet uns, wie wir anderswo gezeigt, das rechte Maß dieses Gleichgewichts. Die katholische Kirche allein gibt dem Geschlechte die Festigkeit, durch die Gerechtigkeit, und die Fülle des Lebens, durch die Liebe. Sie allein kann der tief erschütterten Welt den Frieden und die Ruhe zurückgeben. Seitdem das öffentliche Gewissen nicht mehr in ihrer Lehre und Leitung seine Norm findet, ist Alles unerträglich geworden, und die Gewaltthätigkeit herrscht unter den Nationen. Es wird nie ein wahres und wirksames Völkerrecht geben, als das durch die Kirche gegebene. Wir werden dieß erkennen, wenn wir unten von der Christenheit sprechen.

II.

Der Friede.

Jedes Volk hat ein Recht, in Frieden, in vollem Besitze seiner Unabhängigkeit und seines souveränen Rechtes zu leben. Die Souveränetät eines Volkes ist seine Freiheit, ist die Macht, unter dem Gesetze Gottes und seiner Leitung zu vollführen, was Gott von ihm erwartet. Wenn ein Volk sich constituirt und seinen Platz unter den Völkern der Erde eingenommen hat, hat Niemand das Recht, so lange von ihm selbst die Gerechtigkeit nicht verletzt wird, sich an seiner Unabhängigkeit zu vergreifen; Niemand hat das Recht, ihm jene Souveränetät, die sein Wesen selbst ausmacht, zu nehmen, oder es in jenen Rechten zu schmälern, welche für den Staat die Mittel sind, seine Bestimmung zu erfüllen.

Diese Hochachtung vor dem Rechte jedes Dritten hat auf dem Gebiete der internationalen Ordnung in unseren Tagen, durch die Ausbreitung der Lehren des Naturalismus, ernste Angriffe erlitten. Zu allen Zeiten hat man unter äußerlichen Vorwänden die Räubereien des Stärkeren an dem Schwächeren zu vertheidigen und zu verdecken gesucht. Fenelon hielt, aus Gehorsam gegen sein bischöfliches Gewissen, Ludwig XIV. die Regeln der Gerechtigkeit vor, welche der König zu oft mißachtete. „Das Gut eines Dritten," sagte er ihm, „ist uns niemals nothwendig. Wahrhaft nothwendig aber ist uns die genaue Beobachtung der Gerechtigkeit. Man darf keineswegs behaupten, daß Sie im Rechte seien, gewisse Plätze für immer zurückzubehalten auf den Grund hin, daß dieselben zur Sicherheit Ihrer Grenzen gehören; es steht in Ihrer Gewalt, diese Sicherheit durch gute Allianzen, durch Ihre Mäßigung oder auch durch solche Festungen zu suchen, die Sie in einer anderen Linie hinter denselben herstellen können; aber immerhin gewährt Ihnen das Bedürfniß, über Ihre

Sicherheit zu wachen, keinen Anspruch darauf, das Gebiet Ihres Nachbarn zu nehmen." [1]

Heute wird im Namen der Gerechtigkeit der Raub am Nächsten beschönigt. Die Revolution, welche das Uebel an sich, seinem innersten Wesen nach, ist, nennt heute das gut, was schlecht, grundschlecht ist. Unter dem Namen der Annexion schafft sie für die Staaten ein neues Recht und mit ihm die Pflicht, sich das Gut eines Dritten anzueignen.

Nach der Theorie des neuen Rechtes ist das Volksgewissen das höhere Element der Nationalität. Dieses Volksgewissen ist die Souveränetät der menschlichen Vernunft, welche nicht minder umstürzend für die gesammte Ordnung in der Gesellschaft der Nationen, wie für die gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen ist. Sie strebt, das Recht in dem internationalen Leben ebenso zu zerstören, wie in dem

---

[1] Correspondance de Fénélon, remontrances à Louis XIV, t. II, p. 335 (éd. Leclère, Paris, 1827).

Fenelon entwickelt denselben Gedanken noch schärfer an einer anderen Stelle, wo er demselben Könige darlegt, wie die christliche Gerechtigkeit, mittels der einfachsten Principien der Moral des Evangeliums, die allgemeine Ordnung der Nationen garantirt. „Was die Sicherung einer Grenze anlangt," sagt er, „so kann man dieselbe finden, ohne sich an dem Eigenthum eines Dritten zu vergreifen. Befestigen Sie Ihre eigenen Plätze und streben Sie nicht nach denen Ihrer Nachbarn. Würden Sie es für erwünscht halten, daß irgend einer Ihrer Nachbarn Ihnen alles das abnähme, was er zu seiner Sicherheit für vortrefflich und geeignet erachtete? Ihre Sicherheit ist keineswegs ein Eigenthumstitel auf das Gut Ihres Nachbarn. Die wahre Sicherheit beruht für Sie darin, gerecht zu sein, sich durch ein aufrichtiges und maßvolles Verhalten gute Alliirte zu erhalten, ein volkreiches, wohlzufriedenes Land in echter Liebe und guter Zucht zu besitzen. Aber was könnte zu Ihrer Sicherheit in größerem Gegensatze stehen, als wenn Sie Ihren Nachbarn thatsächlich den Beweis liefern, daß dieselben keinerlei Sicherheit Ihnen gegenüber finden, und daß Sie immer bereit sind, ihnen Alles, was Ihnen paßt, zu nehmen?" — Vgl. Direction pour la conscience du roi, no. 27.

Leben jedes einzelnen Volkes, welches sie zum Princip seiner Politik gewählt hat [1]. Es ist dieß eine neue, aber vollkommen logische Entwickelung aus dem Fundamentalirrthum des Protestantismus. Die Herrschaft des Menschen, die Alles vermögende Kraft der menschlichen Freiheit macht sich im Völkerrechte mit derselben zerstörenden Gewalt geltend, wie in dem öffentlichen Rechte aller der Nationen, welche der Protestantismus der Revolution entgegengeführt hat [2].

Das freie Recht betrachtet jede thatsächlich auf der Tradition gegründete und beruhende Einrichtung als einen Angriff auf die dem Menschen kraft seiner Vernunft zustehende Souveränetät. Es liegt nämlich in allen Dingen, welche auf der soliden Grundlage der Zeit beruhen, eine Festigkeit, welche der schwankenden Freiheit der demokratischen Vernunft widerstreitet. In Wirklichkeit indeß finden wir im Ursprunge aller Rechte den Besitz. Ohne Zweifel ist der Besitz nicht die Quelle, der Grund des Rechtes, aber er begrenzt das Recht. Man sieht nirgends, daß der Mensch aus sich selbst im gegebenen Augenblick durch einen wohl überlegten und durchaus souveränen Entschluß seines Willens mit vollkommener Festigkeit und in voller Sicherheit über sich verfügt. Man muß,

---

[1] Ein Publicist, der seine Befähigung zur Definirung des neuen Rechtes wiederholt bewiesen, charakterisirt in folgenden Ausdrücken das Recht der Nationalität: „Das Recht der Nationalität ist kein anderes, als das der individuellen Freiheit, in ihrer Ausdehnung auf die gemeinsame Entwickelung des organischen Verbandes aller Individuen, welche eine Nation bilden; die Nationalität ist demnach nur die collective Erweiterung der Freiheit, und aus diesem Grunde ist sie heilig und göttlich, wie die Freiheit selbst." — Vgl. Diritto internazionale, prelezioni di P. S. Mancini (vol. unico, Napoli, 1873), p. 38.

[2] Pierantoni (Storia degli studi del diritto internazionale in Italie, Modena, 1869, p. 288) legt die enge Verwandtschaft des neuen Völkerrechtes mit der sogen. Reformation dar und zeigt besonders, warum man in diesem neuen Rechte nicht mehr von Staaten, sondern von Nationalitäten spreche.

um den letzten Grund der ehrbarsten und nothwendigsten Rechte zu finden, stets auf eine sehr alte Thatsache zurückgreifen. Die Thatsache kann gleichwohl im Princip keine gerechte sein; aber es trifft oft zu, daß eine Ungerechtigkeit die Züchtigung für eine andere wird; Gott läßt am Ende das Gute aus dem Bösen entstehen. Wir sehen im Laufe der Geschichte die Menschen öfter das Schlechte thun, als das Gute. Das Geheimniß der providenziellen Weltregierung besteht darin, daß durch sie die schuldhaften Unternehmungen der menschlichen Leidenschaften zum Guten gewendet werden können.

Ueberall, in dem Völkerrechte wie sonst, muß man an ein gewisses Verjährungsrecht appelliren, welches sich nicht strenge definiren läßt, und ohne welches dennoch keinerlei Ruhe hergestellt werden kann. Ist es nicht offenbar, daß eine Nothwendigkeit, die sich überall und jedem in so unmittelbarer Weise aufzwingt, und die über aller Combination des menschlichen Rechtes steht, wahrhaft göttlicher Ordnung ist? Kann der Mensch, trotz aller Anstrengungen seiner Vernunft, etwas Anderes thun, als sich vor ihr beugen? [1]

Man begegnet bei gewissen zeitgenössischen Rechtslehrern oft in Bezug auf die Präscription den seltsamsten Unklarheiten. So behauptet Heffter, daß „eine allgemeine Anerkennung des Institutes der Verjährung durch bestimmten Zeitverlauf unter den europäischen Nationen sich nicht nachweisen lasse, so immanent auch an sich jedem geschlossenen Rechtssysteme die Idee oder Nothwendigkeit einer Verjährung ist“ [2]. Trotzdem erklärt Heffter an einer anderen Stelle, „inwiefern die Verjährung, vorzüglich ein unvordenklicher Besitzstand, die Stelle

[1] Bei den Römern galt der folgende, für ihren gesunden Sinn zeugende Satz, daß der unvordenkliche Besitzstand immer als Gesetz gelte: „Velustas quae semper pro lege tenetur.“ — F. 2, D. XXXIX, 3.

[2] Das europäische Völkerrecht, a. a. O. §. 12, S. 30.

einer gültigen Erwerbung vertreten könne" [1], indem er beifügt, daß sich „manche Beispiele, unter anderem in Deutschland, nachweisen ließen, wo das Recht der Staatsgewalt nur auf langen Besitzstand gegründet ist, ohne erweislichen Rechtstitel" [2]. Die Schriftsteller, welche keinerlei Ansprüche an das neue Recht machen und der Tradition der großen Rechtsschulen folgen, sind von diesen Unklarheiten und Schwankungen hinsichtlich der Autorität der Präscription frei und finden eine Bestätigung ihrer Legitimität in ihrer allgemeinen Nothwendigkeit. Phillimore faßt die Lehre dieser alten Rechtsschulen, wie folgt, zusammen: „Die Gründe, welche die Einführung der Präscription in das bürgerliche Recht veranlaßt haben, sind: die Nothwendigkeit, den friedlichen Besitz zu befestigen, dem Eigenthum Sicherheit zu gewähren, Streitigkeiten zu vermeiden und zu verhindern, daß die Gesellschaft beständig gestört werde durch die Ansprüche und Leidenschaftlichkeiten ihrer einzelnen Glieder unter einander. Dieselben Gründe sind in gleicher Weise entscheidend, um der Präscription in den internationalen Beziehungen zur Anerkennung zu verhelfen; das um so mehr, als hier der Krieg an die Stelle der Streitigkeiten der einzelnen Individuen unter einander tritt." [3]

In dem neuen Rechte ist die Auffassung eine ganz andere. Für das souveräne Gewissen der Nationen ist das Recht der unabhängigen Souveränetäten kein Hinderniß. Das freie

---

[1] Das. §. 69, S. 134. — Ueber den „unvordenklichen Besitzstand" spricht sich Heffter (a. a. O. S. 30), wie folgt, aus: „Was den unvordenklichen Besitzstand betrifft, so kann darunter nur ein solcher gemeint sein, wo der Beweis, daß es jemals anders war, nicht geführt werden kann, und demnach die Vermuthung entsteht, daß die Sache oder das Recht dem besitzenden Subject von Anfang an gehört habe. Der jetzige, schon uralte Besitzstand ist eine vollendete Thatsache, wogegen die Geschichte nichts vermag."

[2] Vgl. Anm. 1 zu S. 134.

[3] Vgl. Commentaries, t. I, p. 274.

Recht trägt jenem traditionellen Besitze gar keine Rechnung, welchen das providenzielle Verhalten Gottes und der Wille des Menschen in zusammenwirkender Kraft begründet haben. Dasselbe kennt nichts mehr von dieser festen Ordnung, unter welcher bis in unsere Tage hinein die christliche Welt gelebt hat, eine Ordnung, in der jeder Staat seinen Frieden mit der Sicherung der Zukunft wie der Ruhe der Gegenwart findet. Das freie Recht verlangt auch vom Völkerrechte die Freiheit, Alles zu thun und Alles zu zerstören, geradeso wie es für jede Gesellschaft die Freiheit fordert, mittels des allgemeinen Stimmrechtes, in jedem Augenblicke das ganze politische Gebäude umzustoßen und neu aufzubauen.

Das Nationalitätsbewußtsein schafft, um in der Sprache des neuen Rechtes zu sprechen, nicht allein ein Recht; es legt auch eine Pflicht auf [1]. Einem Volke, in dem dasselbe sich entwickelt hat, steht es nicht mehr frei, irgend ein Hinderniß bestehen zu lassen, welches der Befriedigung dieses neuen Gelüstes nach Nationaleinheit im Wege steht; diese mysteriöse Kraft, welche sich im allgemeinen Willen enthüllt, und welche man das Geschick der Menschheit genannt hat, verlangt dessen schonungslose Beseitigung gebieterisch. Vor diesem höheren

[1] So Mancini, Diritto internazionale, p. 38.

Es sind vorzugsweise die subalpinischen Publicisten, welche in die juridischen Theorien das Nationalitätsprincip als die Grundlage des neuen Rechtes einzuführen trachten. Wie sehr gerade sie ihre Gründe dafür haben, weiß Jedermann. Man wird bei der Lectüre ihrer Werke immer eindringlich daran erinnert, daß einer ihrer Landsleute, Macchiavelli, es gewesen, der in der Politik den Unterschied zwischen dem Politiker und dem rechtschaffenen Manne zuerst eingeführt hat. Man braucht sich demnach gewiß nicht zu wundern, wenn die Anhänger dieser Theorie den Unterschied zwischen dem Bürger und dem Christen betonen. Die beste Kritik ihrer Bestrebungen liegt in dem kurzen, dem Grafen Cavour zugeschriebenen Worte: „Wenn wir für uns selbst thun wollten, was wir für Italien thun, wären wir, offen gestanden, Spitzbuben.“

Rechte besteht keinerlei Recht mehr. Es ist die Theorie des pflichtmäßigen Brigantenthums.

Für die, welche dieses humanitäre Geschäft besorgen, wie für alle die, welche mit analogen Principien in der privaten Ordnung an dem Hab und Gut des Nächsten arbeiten, sind alle Mittel gut, die List wie die Gewalt; der Zweck heiligt Alles. Es ist der Volkswille, den man anruft, und man weiß, daß derselbe das bereite Sprachrohr für alles ist, was die humanitäre Pflicht verlangt. Mit ähnlichen Lehren wird nachgerade für jeden Einzelnen die Ruhe unmöglich. Jedes Volk muß bis zu den Zähnen bewaffnet sein und bleiben, wie der Reisende, der einen von Räubern unsichern Wald zu durchschreiten hat.

Hier haben wir den Frieden, den das neue Recht gewährt! Der Friede ruht für die Völker, wie für die Individuen einzig in der allgemeinen Uebung des göttlichen Gebotes, welches uns verpflichtet, die Person und das Gut des Nächsten zu achten. Die Nationen leben, blühen und werden groß unter dem Schutze dieses Gebotes, welches die individuellen Rechte eines Jeden unter uns sichert. Mit diesem Gebote verbinde man das der Hochachtung vor dem gegebenen Worte, die Treue gegen die freiwillig eingegangenen Verpflichtungen, und man hat die gesammte Ordnung des Friedens zwischen den Staaten. Auch in diesem Punkte widerspricht das neue Recht scharf dem christlichen Rechte; denn es ordnet die Anwendung des alten Princips „Pacta servanda“ Bedingungen unter, die dasselbe durchaus illusorisch machen.

Zu jeder Zeit hat man die den Verträgen schuldige Treue durch falsche Interpretationen und durch willkürliche Ausdehnung der Ursachen ihrer Aufhebung geschädigt. „Es gibt keine noch so bestimmte Clausel,“ sagte Ludwig XIV., „die nicht irgend eine Erklärung zuläßt, und von dem Augenblicke an, wo man den Entschluß gefaßt, sich von einem Vertrage loszusagen, findet sich leicht dazu ein Vor-

wand." [1] Das sind die Gründe der Stärksten, und Ludwig XIV. versagte sich ihre Anwendung nicht. Er sah in den mit einer feindlichen Macht geschlossenen Verträgen keine andere Verpflichtung, als die, „von jeder Art von Feindseligkeit äußerer Art und von öffentlicher Darlegung des bösen Willens sich zu enthalten". Die geheimen Uebertretungen waren in seinen Augen immer gestattet, weil man sie immer von einander erwartet [2].

Noch heute begegnet man bei den Schriftstellern, die von den Maximen des Cäsarismus trunken sind, Grundsätzen, welche auf nichts Geringeres abzielen, als die Achtung vor den in den Verträgen gemachten Versprechen den Interessen der Contrahenten unterzuordnen. Gelegentlich der Zurückweisung, welche der römische Senat dem bei den caudinischen Engpässen mit den Samniten geschlossenen Friedensvertrage zu Theil werden ließ, bemerkt Mommsen: „Kein großes Volk gibt, was es besitzt, anders hin, als unter dem Drucke der äußersten Nothwendigkeit. Alle Abtretungsverträge sind Anerkenntnisse einer solchen, nicht sittliche Verpflichtungen. Wenn jedes Volk mit Recht seine Ehre darein setzt, schimpfliche Verträge mit den Waffen zu zerreißen, wie kann ihm dann die Ehre gebieten, an einem Vertrage gleich dem caudinischen, zu dem ein unglücklicher Feldherr moralisch genöthigt worden ist, geduldig festzuhalten, wenn die frische Schande brennt und die Kraft ungebrochen dasteht?" [3] Man wird

---

[1] Mémoires, t. I, p. 228 (éd. Dreyss).

[2] Trognon, Histoire de France, t. IV, p. 439 (Paris, 1864).

[3] Diese Schlußfolgerung baut Mommsen (Römische Gesch. a. a. O. I, 339) auf folgende, für seine Anschauungen sehr bezeichnenden Sätze: „Der römische Senat, unbekümmert um den Eid der Offiziere und um das Schicksal der Geißeln, cassirte den Vertrag und begnügte sich, diejenigen, die ihn abgeschlossen hatten, als persönlich für dessen Erfüllung verantwortlich, dem Feinde auszuliefern. Es kann der unparteiischen (!) Geschichte wenig darauf ankommen, ob die römische Advocaten- und

bei Lesung solcher hochklingender Phrasen daran erinnert, daß die Hochschule des freien Rechtes in Berlin längst den Ruf: „Gewalt geht vor Recht" kannte, ehe ein Minister ihn gebrauchen konnte [1].

Pfaffen-Casuistik hierbei den Buchstaben des Rechtes gewahrt oder der Beschluß des römischen Senates denselben verletzt hat; menschlich und politisch betrachtet trifft die Römer hier kein Tadel. Es ist ziemlich gleichgültig, ob nach formellem römischen Staatsrecht der commandirende General befugt oder nicht befugt war, ohne vorbehaltene Ratification der Bürgschaft Frieden zu schließen; dem Geiste und der Uebung der Verfassung nach stand es vollkommen fest, daß jeder nicht rein militärische Staatsvertrag in Rom zur Competenz der bürgerlichen Gewalten gehörte. Es war ein größerer Fehler des semnitischen Feldherrn, den römischen die Wahl zu stellen zwischen Rettung ihres Heeres und Ueberschreitung ihrer Vollmacht, als der römischen, daß sie nicht die Seelengröße hatten, die letztere Anmuthung unbedingt zurückzuweisen; und daß der römische Senat einen solchen Vertrag verwarf, war recht und nothwendig."

[1] Es gibt gewiß Fälle, in denen die contrahirenden Parteien nicht verpflichtet sind, an die Clauseln des Vertrages sich zu halten, den sie angenommen haben. Dieß veranlaßt den schon erwähnten sehr geschätzten Rechtslehrer Hautefeuille, zu erklären, daß die Verträge keineswegs auf eine absolute Weise obligatorisch seien. — Vgl. Des droits des nations neutres (2e éd.), t. I, p. 9.

Man muß diesen Satz indeß richtig auffassen. Hautefeuille macht einen Unterschied zwischen gleichen und ungleichen Verträgen. Der gleiche Vertrag ist derjenige, den ein Volk im vollen Besitze seiner Unabhängigkeit abschließt und hierbei nur seinem eigenen Willen und seinem wohl oder schlecht verstandenen Interesse gehorcht; ungleich ist der Vertrag, der von einem der Contrahenten dem anderen unter Umständen auferlegt wird, unter denen die Gewalt dem Rechte Schweigen auferlegt.

Ein ungleicher Vertrag, der keinen Angriff auf wesentliche Rechte enthält, und der für eine in demselben festgesetzte Zeit gilt, ist für diese ganze Zeit bindend. Wenn irgend eine Clausel des Vertrages die Dauer nicht begrenzt, kann der Theil, dessen Zustimmung durch die Umstände als eine erzwungene sich erweisen läßt, immer sich von demselben befreien, indem er den Vertrag kündigt. Nach dieser Regel hat noch

Unter die Regeln seiner Regierungskunst nahm Macchiavelli auch folgende auf: „Ein kluger Fürst kann und soll sein Wort nur halten, wenn er dieß kann, ohne sich selbst Unrecht zu thun, und so lange die Umstände, unter denen er die Verpflichtung eingegangen, noch fortbestehen. Ich würde mich hüten," fügt der Altmeister der utilitaristischen Schule bei, „eine solche Vorschrift zu geben, wenn alle Menschen gut wären, aber da sie Alle schlecht und immer bereit sind, ihren Worten nicht nachzukommen, so darfst du nicht dem deinigen treuer sein wollen; und dieser Mangel an Treue ist immer leicht zu rechtfertigen." In einer Anwendung dieser Lehre auf die Politik der Römer sagt der Florentiner: „Die Römer haben selbst schon in den Anfängen ihrer Herrschaft den Betrug in Anwendung gebracht. Derselbe ist immer nothwendig für jeden, der sich aus mittelmäßigen Verhältnissen zur höchsten Macht erheben will. Derselbe ist um so weniger tadelnswerth, als er verdeckter auftritt, wie dieß bei den Römern der Fall war." [1]

Macchiavelli unterscheidet bekanntlich in dem menschlichen Gewissen zwei Gewissen, das des öffentlichen und das des

---

Rußland jüngst gehandelt, als es die Erklärung abgab, es halte sich durch gewisse Clauseln der Pariser Verträge nicht mehr verpflichtet.

Hautefeuille beschränkt indessen die Anwendung dieser Regel strenge in einer Weise, daß man Maximen, wie die oben von Mommsen angeführten, niemals aus derselben folgern könnte. Er lehrt, daß selbst die ungleichen Verträge, welche Gebietsabtretungen enthalten, Indemnitätsgelder stipuliren, kurz, Bedingungen feststellen, welche ein sicheres und ganz bestimmtes Object betreffen, und welche entweder alsbald oder in einem festgestellten Zeitraume müssen ausgeführt werden, immer obligatorisch in dem Sinne sind, daß sie nicht allein sofort müssen in Vollzug gesetzt werden, sondern daß auch das Volk, welches sie in Vollzug gesetzt, auf die in Kraft des Vertrages vollendeten Thatsachen nicht mehr zurückkommen kann.

[1] Le Prince, ch. XVII. — Discours sur Tite-Live, l. II, ch. XIII.

Privatmannes. Wenn der öffentliche Mann mit Spitzbuben zu thun hat, muß er sein Gewissen mit dem ihrigen in Einklang bringen; die Moral Macchiavelli's macht ihm hieraus eine strenge Pflicht. Heute bedarf es bei denen, die aus dem Gesetzbuche der Völker die den Verträgen schuldige Treue auslöschen wollen, nicht mehr der verschlagenen Wege und sophistischen Unterscheidungen; man gibt sich nicht einmal mehr die Mühe, für die Handhabung der öffentlichen Geschäfte eine bequemere Moral zu schaffen und für sie ein besonderes, ein Ausnahme-Gewissen zu erfinden; heute will man das Recht an sich, in seiner Allgemeinheit und in seinen ersten Principien ändern.

Wenn man mit den Rationalisten die obligatorische Kraft der Verträge aus der souveränen Freiheit der Menschen allein herleitet, ist es schwer, für sie überhaupt noch irgend eine solide Grundlage zu finden. Was der einzelne Wille gethan, kann er auch kraft seiner Freiheit umwerfen, und ein Jeder bleibt nur in dem Maße seines Interesses oder seiner Kraft an die Ausführung der Verpflichtungen gebunden, welche ihm ein Vertrag auferlegt. Dieß erklärt hinlänglich den Ausspruch Heffter's, daß „man sich noch immer nicht darüber verständigt habe, ob, warum und wie weit ein Vertrag ‚Etwas sei‘, d. i. durch sich selbst verpflichte.“ [1]

In dem Zustande der wechselseitigen Unabhängigkeit, in dem gegenwärtig die Nationen leben, kann keine organisirte menschliche Macht auf dem Wege der Gewalt sie zur Erfüllung der Verträge zwingen, welchen sie zugestimmt haben. Diejenigen, welche aus dem Rechte eine rein menschliche Sache machen, und die das Recht nur dort anerkennen, wo es von

---

[1] Das europäische Völkerrecht. §. 81, S. 156.

Zwar weist Heffter mit großem Nachdrucke die Theorien zurück, welche den Verträgen ihre obligatorische Kraft nehmen. Allein seine Argumente entsprechen, weil sie rein rationalistischer Natur sind, der Geradheit dieser Absicht keineswegs.

einem regelrecht constituirten und durch die Gewalt sanctionirten Staate definirt wird, schließen ganz naturgemäß aus dieser Situation, daß die Verträge den Nationen kein rechtliches Band auferlegen.

Wenn ein Staat einen Vertrag abschließt, ist es der Wille des Volkes, insofern dasselbe ein moralisches Wesen ist, der sich hier offenbart und das Band des Vertrages anerkennt. Aber weil dieser Wille eine dauernde Verpflichtung übernimmt, muß er fest, dauerhaft, definitiv sein, und muß das moralische Wesen, dessen Ausdruck er ist, und das er verpflichtet, identisch mit sich selbst bleiben. Nach der revolutionären Idee ist es geradezu unmöglich, daß eine Nation unter solchen Bedingungen einen Vertrag eingehe. Für das freie Recht kann der nationale Wille nichts Anderes sein, als die Summe der souveränen freien Willen aller Individuen, welche den socialen Körper bilden. Diese Willen sind und bleiben nun immer in souveräner Weise frei. In jedem Augenblicke können sie sich ändern, und dann ist der Nationalwille mit ihnen ein anderer geworden.

Wenn im Laufe der Zeit die Individuen verschwunden sind, ist der sociale Körper nicht mehr derselbe; er ist ein anderes, verschiedenes Wesen geworden, welches nicht mehr durch frühere Handlungen gebunden, ja, denselben ganz fremd ist. Hieraus folgt, daß die Dinge, denen der nationale Wille gestern zugestimmt hat, heute von ihm nicht mehr angenommen werden müssen; daß er die Dinge, die er heute angenommen, morgen schon wird verwerfen können. Es gibt also zwischen den Staaten, in Bezug auf die Verträge, einfach keine Verpflichtungen mehr.

Die revolutionäre Theorie über die unveräußerliche Souveränetät des Volkes führt noch andere Consequenzen mit sich. Die durch einen monarchischen Staat abgeschlossenen Verträge werden von demselben Staate, sobald derselbe Republik wird, weggeworfen werden, weil es der emancipirten Nation nicht

mehr gefallen wird, anzuerkennen, was die Monarchen in ihrem Namen gethan haben. Gewisse Acte der provisorischen Regierung von 1848, in Bezug auf die Verträge von 1815, zeugen von dieser durch die Principien der ewig wankelmüthigen Souveränetät des allgemeinen Stimmrechtes erklärten und gerechtfertigten Anmaßung. Diese Regierung setzte in gewissen Anspielungen auf diese Theorie in ihren Proclamationen offen die revolutionäre Idee fort [1].

Die maßvollsten Vertreter der historischen Schule sagen, daß die Völker unter beständiger Vormundschaft leben, und daß sie immer das Recht behalten, auf die durch ihre Regierungen eingegangenen Verpflichtungen zurückzukommen, wenn sie thatsächlich auf die eine oder die andere Weise die volle Freiheit ihrer Entschließungen wieder erlangt haben [2].

---

[1] Vgl. über das Thatsächliche die Schrift des Herzogs von Broglie, La diplomatie et le droit nouveau, p. 166 ss.

„Das offenkundigste," sagt der Herzog, „und empörendste Anzeichen für dieses Haschen nach der Allgewalt (des Staates), worin die Souveränetät des Volkes sich gefällt, ist die Verachtung jenes elementaren Rechtes, welches die öffentliche Ehre sowohl wie der gesunde Sinn als die Treue gegen die Verträge bezeichnen; ist die bald offen eingestandene, bald von allen Staaten, welche das neue Recht regiert, stillschweigend angenommene Gewohnheit, ihre feierlichsten Verpflichtungen zu mißachten, sobald es dem Volke, von dem diese Souveränetät abhängt, sei es durch ein abgegebenes Votum, sei es durch seine sogen. öffentliche Meinung, einfällt, sich von denselben frei zu machen." (P. 194.)

[2] Vgl. die Bemerkungen Pinheiro Ferreira's in den Noten der Angabe Vattel's von Pardier Fodéré, t. II, p. 138. — Schon Bodin behauptete: „Kein König von Frankreich kann in irgend einer Sache seinen Nachfolger zur Ausführung der Verträge verpflichten, die er während seiner Regierung abgeschlossen hat; denn obschon er von allen Monarchen der Christenheit der absoluteste ist, bleibt er doch nur der Nutznießer seines Königreiches, und diese seine Macht hört mit seinem Leben auf." Mably (Le droit public de l'Europe, t. I, p. 112), der diese Stelle anführt, bemerkt dazu, „daß der Fürst nur der Delegirte seiner Nation sei, und daß die Verträge, die er

Was vermögen die Parteigänger des freien Rechtes diesen Theorien entgegenzustellen? Gibt man das rationalistische Princip der Volkssouveränetät einmal zu, so bricht die internationale Ordnung ebenso unrettbar zusammen, wie die innere Ordnung jeder Gesellschaft.

Dem freien Recht entgegen steht das christliche Recht, wie es einst ein Bischof einem Fürsten gegenüber formulirte, den seine Geburt zur Regierung eines der mächtigsten Reiche der Welt berief:

„Wer einmal sich herausnimmt, unter irgend einem Vorwande, so spitzfindig er auch sein möge, die Friedensverträge zu erschüttern, wird nie sonderlich um Rechtsunterscheidungen verlegen sein, jeden Tausch, alle Cessionen, alle Schenkungen und Vergütungen und anderen Verträge, auf welchen die Sicherheit und der Friede der Welt gegründet sind, für nichtig zu erklären. Der Krieg wird alsdann ein Uebel, für das es kein Heilmittel mehr gibt. Die Verträge werden gültige Acte nur auf so lange noch sein, bis man eine Gelegenheit gefunden, den Krieg auf's Neue zu beginnen. Der Friede wird nur ein Traum sein und dazu ein Traum von ganz unsicherer Dauer. Alle Stützen des Staates werden wie in der Luft schweben.

„Um der Welt eine gewisse Festigkeit, den Nationen eine gewisse Sicherheit zu geben, muß man zwei Punkte ganz besonders voraussetzen, welche gleichsam die beiden Pole sind, um welche sich das ganze öffentliche Leben dreht: einmal, daß jeder zwischen zwei Fürsten beschworene Friedensvertrag in

---

abgeschlossen, für die Völker Gesetze werden, die zu verletzen niemals gestattet ist."

Phillimore (Commentaries, t. I, p. 152, 1re éd.) behandelt diese Frage sehr eingehend und schließt mit folgenden Worten: „Man kann sich keine verhängnißvollere Lehre für die Ruhe der Welt vorstellen, als diese, und es gibt keine Lehre, welche die Erklärer des Völkerrechtes eindringlicher der öffentlichen Meinung zu denunciren verpflichtet sind."

Bezug auf sie unverletzlich und immer in dem natürlichen und durch die unmittelbare Ausführung erklärten Sinne aufzufassen ist; dann, daß jeder friedliche und nicht unterbrochene Besitz seit der Zeit, welche die Jurisprudenz für die wenigst begünstigten Verjährungen fordert, für den, der in diesem Besitze ist, ein gewisses und legitimes Eigenthum wird, welche Mängel demselben auch bei seinem Ursprunge ankleben mochten. Ohne Beachtung dieser beiden Fundamentalregeln gibt es für das ganze Menschengeschlecht keine Ruhe und keine Sicherheit mehr." [1]

Außerhalb der Ordnung gibt es keinen Frieden mehr, und keine Ordnung besteht mehr dort, wo die Gerechtigkeit nicht geachtet ist. Dieselbe findet aber in dieser Welt nur dann Achtung, wenn die Gewalt sie sanctionirt.

In jeder Gesellschaft gibt es eine organisirte, den Kräften der Individuen überlegene Gewalt, durch welche dieselben in der Unterwürfigkeit unter die Ordnung erhalten werden sollen. Durch die unbestreitbare Superiorität dieser Gewalt ist ein Jeder der Gerechtigkeit versichert, und die Gesellschaft erfreut sich des Friedens. Zwischen den Nationen nun, in der großen Gesellschaft des ganzen Menschengeschlechtes, kann diese beständige, regelrechte, der Gewalt versicherte Action, welche die Gerechtigkeit bei aller Hochachtung und Schonung der Freiheit sanctionirt, nicht regelrecht hergestellt werden. Sie setzt eine Einheit der Organisation voraus, zu deren Verwirklichung man nur um den theuren Preis der allgemeinen Freiheit gelangen könnte. Im vorliegenden Falle sind die Untergebenen, welche man zum Gehorsam bringen müßte, mächtige Nationen, die sich nur der Action eines Mächtigeren, als sie selbst, beugen würden. Wie wäre es aber auch nur möglich, diese höhere, allen Mächten überlegene Macht zu hindern, tyrannisch

---

[1] Fénélon, Examen de conscience sur les devoirs de la royauté, XXXII.

zu werden, sobald diese wie alle Welt merkt, daß nur durch eine äußerste Anwendung aller Mittel der Unterdrückung die Herrschaft einer die ganze Erde bedeckenden Gesellschaft möglich wäre?

Die Einheit, die Ordnung, der Friede in der Gesellschaft der Nationen können ohne Schaden für die Freiheit nur garantirt werden durch eine Macht, deren moralische Autorität ohne Grenzen, deren materielle Macht aber ganz unbedeutend ist. Eine solche Macht wird Niemand unterdrücken können, und doch wird ihre Action nicht unwirksam sein; denn sie wird, um ihre Befehle ausführen zu lassen, über die Massen der Völker verfügen, welche dem Streite fremd und der Gerechtigkeit treu geblieben sind. Die Aufrechthaltung der Ordnung durch eine solche Intervention der unabhängigen Mächte, welche die internationale Gesellschaft bilden, ist keineswegs unmöglich; sie ist im Gegentheile leicht, vorausgesetzt, daß das Interesse ebenso sehr, wie die Ueberzeugung und die Pflicht diesen Mächten ein Gesetz daraus machen, das gute Recht gegen die Angriffe zu vertheidigen, welche Allen schaden, weil sie Principien angreifen, auf denen die Sicherheit eines Jeden beruht.

Wenn die Regeln der internationalen Gerechtigkeit klar definirt sind, wenn ihre Anwendung von Seiten einer Macht erfolgt, die mit souveräner Autorität spricht, deren Unfehlbarkeit, im Princip, über jede Bestreitung erhaben ist, und die sich thatsächlich der allgemeinsten Anerkennung erfreut, wird die Intervention nichts Willkürliches an sich haben. Sie wird wahrhaft conservativ für die Ordnung schlechthin sein, weil sie wahrhaft gerecht sein wird. So lange es aber unter den Völkern kein Gesetz gibt, dessen Gewalt unbestritten und dessen Dispositionen scharf bezeichnet sind, wird die internationale Gerechtigkeit ungewiß und ohnmächtig sein.

Es folgt hieraus nicht, daß diese Gerechtigkeit, so unvollkommen sie ist, nicht durch die Intervention der Gewalt eine

Garantie erhalten dürfe, ohne welche Alles der Laune und den Gelüsten des Stärkeren überantwortet sein würde. Diese Garantie wird zwar schwach und schwankend sein, wie die Gerechtigkeit, der sie entstammt; ja sie wird nicht immer die internationale Gesellschaft vor den größten Wirren bewahren können; indeß, so mangelhaft sie ist, sie wird immer noch eine letzte Stütze für den Frieden und die Ordnung sein. Die Nationen sind gehalten, diese letzten Ueberreste eines noch gerechten Sinnes unter sich zu pflegen und zu erhalten, ohne welche Alles der Verwirrung und dem Brigantenthum der Stärksten anheimfiele. Die päpstliche Autorität rettet, wenn sie die Lehren verwirft, welche in der Welt das Princip der Nichtintervention proclamiren, die internationale Ordnung in einem ihrer wesentlichen Gesetze [1].

Alle modernen Theorien der Nichtintervention sind eine logische Folge aus den Principien des freien Rechtes. Dieselben streben dahin, die Freiheit des Bösen unantastbar zu machen. Unter dem Scheine der humanitären Achtung vor der Unabhängigkeit der Völker und dem Principe der Nationalität verfolgen diese Theorien thatsächlich den Zweck, der Revolution das Werk der socialen Zerstörung zu erleichtern. Die Revolution stört sich wenig daran, inconsequent zu sein, vorausgesetzt, daß sie nur zu ihrem Ziele gelangt. So sehr dieselbe in ihrem Gesetzbuch das vermeintliche Princip der Nichtintervention aufrecht erhält, so hat sie dessen offene Verletzung immer dann ermuthigt, wenn dieselbe ihren Absichten diente, aber sie hat allemal laut dessen Aufrechthaltung verlangt, so oft sie in derselben entweder ein Mittel gefunden, die innere Ordnung der Gesellschaften durch den Umsturz der legitimen Autoritäten zu zerstören, oder auch ein Mittel, die

[1] Die LXII. der in dem Syllabus verworfenen Propositionen lautet: „Das sogenannte Nichtinterventionsprincip ist zu verkünden und zu beobachten."

internationale Ordnung durch die Annexionen des neuen Rechtes umzustürzen.

Das System der Nichtintervention verhilft zwischen den Nationen dem Individualismus zum Siege, der nichts, als das natürliche Product des revolutionären Nationalismus ist. Man konnte in das Völkerrecht keine Lehre einführen, welche besser der Idee des Liberalismus vom menschlichen Leben entspricht. Ist das Wesen des Liberalismus nicht die Freiheit des Schlechten? Jeder soll nur aus sich, nur für sich leben; das Gute wie das Schlechte, oder vielmehr das Letztere mit Vorliebe geschehen lassen, Gerechtigkeit wie Ungerechtigkeit in gleicher Weise behandeln, das ist wesentlich liberal. Die Adepten des neuen Rechtes sagen, um ihrem Principe des internationalen Egoismus den Sieg zu verschaffen, ganz laut, daß dieses Princip den definitiven und radicalen Umsturz der christlichen Ordnung sichern werde [1]. Man müßte, um die ganze Wahrheit zu sagen, noch beifügen, daß dasselbe die Negation aller internationalen Ordnung ist, und daß es bezweckt, die Völker zu jenen Beziehungen der Feindseligkeit und der gegenseitigen Ausplünderung zurückzuführen, die an das Leben der Wilden erinnert.

In der Gesellschaft der Völker kann die Ordnung, sobald es keine zur Gerechtigkeit zwingende organisirte Gewalt mehr gibt, nur durch ein System des Gleichgewichts aufrecht erhalten werden, aus welchem für Jeden die Unmöglichkeit folgt, seinen Nächsten durch die Ueberlegenheit einer Macht zu vergewaltigen, die kein Gegengewicht mehr kennt.

Selbst dann, wenn man dahin kommen würde, einem gewissen Gesetze der politischen Einheit alle die verschiedenen Nationen unterzuordnen, welche einem und demselben socialen Principe gehorchen, wie man es im Mittelalter anstrebte,

---

[1] Vgl. Pierantoni, Storia delgi studi del diritto internazionale, p. 243 ss.

auch dann müßte noch zwischen allen Nationen ein gewisses Gleichgewicht an Kräften und Einflüssen vorhanden sein. Das heilige römische Reich war ein großer Staatenbund; es hätte nicht bestehen können, wenn einer dieser Staaten, in seinen Beziehungen zu den anderen, einen solchen Vorrang gehabt hätte, daß Niemand vor seiner Ueberlegenheit seine Freiheit und sein selbständiges Leben hätte bewahren können. Die kaiserliche Macht war der Mittelpunkt, um den die Staaten, welche diesen Bund bildeten, in gleicher Rangstellung geordnet waren. Diese Staaten fanden sich der höheren Macht der kaiserlichen Krone auf gleicher Linie untergeordnet, aber sie wurden nicht von ihr absorbirt.

Es gibt ein System des Gleichgewichtes, welches weder durch die Principien des socialen Rechtes, noch durch die politische Erfahrung zu rechtfertigen ist; es ist dieß das Gleichgewicht, welches sich auf den bloßen öffentlichen Nutzen gründet. Man hat versucht, durch dieses System, welches aus den modernen Prätensionen der menschlichen Vernunft auf die Unabhängigkeit sich herausgebildet hat, die Principien der göttlichen Gerechtigkeit und Autorität zu ersetzen, auf welche die Kirche im Mittelalter die europäische Staats- und Völker-Ordnung gründen wollte. Nach diesem Systeme soll es der Mensch sein, der durch seine alleinige Kraft, durch die Combinationen seiner eigenen Weisheit und mit ausschließlicher Berufung auf das Gesetz des Interesses, den Frieden zwischen den Nationen herstellen würde. Die Geschichte der letzten drei Jahrhunderte, und die Geschichte unseres Jahrhunderts mehr, als die irgend eines anderen, können uns über die verhängnißvolle Tragweite dieses Traumes des humanitären Stolzes zur Aufklärung verhelfen [1].

---

[1] Die wenigst gerechten Kriege haben dennoch in dem Systeme des Gleichgewichtes einen Vorwand gefunden. Das folgende Wort Montesquieu's legt ein Urtheil über diese Politik nahe, welche sich auf das

Wir verwechseln keineswegs dieses ganz utilitaristische Gleichgewicht mit dem natürlichen Gleichgewichte der Kräfte, welch' letzteres ein Mittel ist, die Hochachtung vor dem Rechte zu sichern, und dessen Combinationen sich nach den nothwendigen Forderungen der Gerechtigkeit richten. Diese Art von Gleichgewicht kann sich als wirksam erweisen, weil es nicht bloß auf den Motiven des Interesses beruht, die den Menschen nur insoweit unterwerfen, als ihm dieß gefällt, sondern weil dasselbe als Zweck und als Maß eine höhere Ordnung von Principien anerkennt, über die der Mensch nicht verfügt und nach welcher sein ganzes Leben geregelt sein soll.

Das Princip des Gleichgewichts selbst wird von den zuverlässigsten Moralisten und den strengsten Legisten zugelassen. Aber wie viel Rücksichtnahme erfordert seine Anwendung! Wird man z. B. behaupten wollen, daß man das Recht zum Kampfe gegen eine Nation darum schon habe, weil sie durch Ordnung, Wissenschaft, Industrie groß geworden ist, und aus diesem Grunde für die anderen Völker eine Gefahr sei? Das wäre der Gipfel aller Ungerechtigkeit. Wenn es sich aber um eine außerordentliche Vergrößerung handelte, die nicht durch die Wirkung oder die natürliche Entwickelung des Volkes, sondern durch solche Combinationen des Größenwahns und des Ehrgeizes entstanden sind, die für die anderen Nationen gefahrvolle Pläne in sich bergen, wird man durch den Krieg einem wahrscheinlichen Angriffe zuvorkommen können. In diesem Sinne hat Fenelon gesagt: „Alles, was das Gleichgewicht umstürzt, und was den entscheidenden

---

Princip der Erhaltung des Gleichgewichtes gründete: „Zwischen den Gesellschaften bringt das Recht der natürlichen Vertheidigung bisweilen die Nothwendigkeit des Angriffs mit sich, sobald nämlich ein Volk sieht, daß ein längerer Friede ein anderes Volk in Stand setzen würde, es selbst zu zerstören, und wenn der Angriff das einzige Mittel ist, diese Zerstörung zu verhindern." — Vgl. Esprit des lois, l. X, ch. II.

Anstoß für die Universalmonarchie gibt, kann nicht gerecht sein." Der Krieg rechtfertigt sich in solchem Falle, weil eine Drohung der Ungerechtigkeit und der Beleidigung gegen die anderen Staaten vorliegt. Abgesehen von dem vorliegenden Falle, kann man Vorsichtsmaßregeln aller Art treffen; man kann, nach Fenelon, Liguen bilden, durch welche die Völker ihre Freiheit gegen die möglichen, wenn auch noch nicht wahrscheinlichen Angriffe des Staates vertheidigen werden, den seine Macht allen anderen furchtbar macht. Aber wie schwer ist die Linie zu finden zwischen dem, was hier noch gerecht und was bereits ungerecht ist. Wird diese Linie jemals vollkommen durch solche festgestellt werden können, welche dabei die betheiligten Theile sind? Hier tritt mehr, als irgend anderswo, die Nothwendigkeit einer höheren und unparteiischen Autorität hervor, welche gerecht entscheidet. So lange die Gewißheit über das Recht, welche einzig durch eine solche Autorität gegeben werden kann, fehlt, würde das Princip des Gleichgewichts, anstatt eine Garantie des Friedens zu sein, nur einen Vorwand zum Kriege abgeben.

III.

Der Krieg.

Der Krieg ist nicht, wie Einige angenommen haben, ein Zustand unberechenbarer Gewaltthätigkeiten [1]. Der Krieg ist

---

[1] Martens definirt den Krieg dahin, daß derselbe „ein permanenter Zustand unberechenbarer Gewaltthätigkeiten zwischen den Nationen" sei.

Vergé bemerkt zu dieser Definition treffend: „Diese Definition ist weder wahr, noch vollständig. Wenn man den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft in ihren wechselseitigen Beziehungen betrachtet, ist man gezwungen, zuzugeben, daß der Krieg das einzige Mittel ist, eine collective und souveräne Person zu zwingen, ihre Verpflichtungen zu erfüllen und die internationalen Gewohnheiten zu achten, und daß der-

die Geltendmachung des Rechtes auf dem Wege der Gewalt. Wenn die Völker zu den Waffen ihre Zuflucht nehmen, um Gerechtigkeit zu erlangen, hat ihre Action nichts Unbestimmtes; dieselbe muß stets dem Zwecke untergeordnet sein, den sie verfolgt, und dieser Zweck ist bestimmt, positiv, wie die Principien des Rechtes, von denen er abhängt.

So lange die Menschen Menschen bleiben, werden sie der Gerechtigkeit unterworfen sein, und so lange die menschlichen Leidenschaften sie verleiten werden, deren Gesetze zu übertreten, wird man wiederum zum Kriege greifen müssen, um die verletzte Ordnung herzustellen. Ohne Zweifel ist der Krieg das letzte Mittel, zu dem man sich nur entschließen soll, wenn alle Mittel der Versöhnung und der Zufriedenstellung erschöpft sind. Die Kirche, welche in allen Dingen den Frieden predigt, hat immer ihren ganzen Einfluß darauf verwandt, um von den Völkern diese schreckliche Geißel abzuwehren. Aber angesichts der verstockten Frevelhaftigkeit ist diese Geißel eine nothwendige [1].

---

selbe, weit entfernt, ein Zustand unbestimmbarer Gewaltthätigkeiten zu sein, vor, während und nach seiner Führung in seiner Actionsweise durch die von allen civilisirten Völkern zugelassenen und geachteten, und durch die Sanction der öffentlichen Meinung geschätzten Principien geregelt sein müsse." — Vgl. Martens, Précis du droit des gens modernes de l'Europe, l. VIII, ch. III, §. 263.

[1] Die wahrhaft vom Geiste der Kirche erfüllten Fürsten haben zur selben Zeit, wo sie tapfer das Schwert führten, wenn es die Pflicht gebot, immer die größte Sorge auf die Erhaltung des Friedens verwandt. Joinville sagt vom heiligen Ludwig, daß er derjenige gewesen, der sich „am meisten um den Frieden unter seinen Unterthanen abgemüht habe"; und er erwähnt der häufigen Vermittlungsversuche, denen der heilige König unter seinen Vasallen und seinen Nachbarn sich unterzogen, um sie zum Frieden zurückzuführen. Er erinnert daran, daß der König zu sagen pflegte, daß, wenn er seine Nachbarn zum Frieden hätte führen können, und dennoch sie in wilden Kriegen sich selbst überlassen hätte, er sich dadurch den Haß Gottes würde zugezogen haben,

Selbst dann, wenn die Staaten über sich einen höchsten Richter zur Schlichtung ihrer Differenzen anerkennen würden, würde der Krieg immer noch als Mittel zur Durchführung der Richtersprüche dieser internationalen Jurisdiction unerläßlich bleiben. In einer Gesellschaft, die aus souveränen Persönlichkeiten, wie die Nationen es sind, besteht, fehlt die gemeinsame und organisirte Kraft in den Händen einer besonderen Gewalt, um den Entscheidungen der Autorität die materielle Sanction zu geben; es gibt gegen die Widerstrebenden kein anderes Mittel, als die Hülfe durch die besonderen Kräfte der Mitglieder dieser Gesellschaft. Es wird sich dann für die Staaten die Pflicht herausstellen, mittels des Krieges diejenigen zur Achtung der Gerechtigkeit anzuhalten, welche ihren Beschlüssen den Gehorsam weigern [1].

Die humanitäre Schule verlangt die Abschaffung des Krieges, wie sie auch die Abschaffung der Todesstrafe verlangt. Auf beiden Seiten sind es dieselben Gründe, welche zu diesen Ueberschwänglichkeiten hindrängen. Man sieht gewöhnlich in den Friedenscongressen dieselben Männer tagen, welche gegen die Strenge der Criminaljustiz donnern und jene

---

vor dem „alle Friedensstifter gesegnet sind". — Vgl. Mémoires, ch. CXXXVII (éd. de Wailly).

[1] Grotius (De iure belli ac pacis, l. II, c. 1, §. 2) sagt: „Ubi judicia deficiunt, incipit bellum."

Dieser Gedanke ist nicht exact. Der Krieg ist eine Folge aus dem Principe der Unabhängigkeit der Nationen, und diese Unabhängigkeit wird immer in der internationalen Gesellschaft bestehen bleiben, selbst dann, wenn die Völker die Autorität eines internationalen Tribunals zur Schlichtung ihrer Streitigkeiten anerkennen würden. Damit der Krieg eine Unmöglichkeit würde, wäre es nothwendig, daß die ganze Welt nur noch einen einzigen Staat bildete, in dem die einzelnen Länder nur Provinzen wären und in welchem die öffentliche Macht dergestalt organisirt wäre, daß sie auf alle Parteien dieser ungeheuren Gesellschaft einen ausreichenden Zwang ausüben könnte. Dieß aber ist, davon ist Jedermann überzeugt, ein Traum.

Strafen als unnütz ausgeben, die doch von allen Völkern und zu allen Zeiten immer in Anwendung gebracht worden sind.

Unter der Herrschaft der liberalen Illusion entwaffnet man die Gerechtigkeit, indem man ihr jede wirksame und ausreichende Sanction in der allgemeinen Weltordnung, wie auch in jeder besonderen Staatsordnung nimmt. Muß denn nicht unter der Herrschaft des freien Rechtes das Schlechte wenigstens einige Freiheit haben? Es gehört zum Wesen des Liberalismus, daß derselbe die Freiheit des Schlechten begünstigt[1]. Warum sollte man nicht glauben, der Mensch sei außer Stande, wissentlich und willentlich das Böse zu thun, wenn man annimmt, daß die Gerechtigkeit mit der Vernunft leibhaftig in ihm verkörpert sei? Und wenn der Mensch von Natur gut ist, warum ihn noch zwingen mit den äußersten Gewaltthaten des Krieges und des Todes? Man spreche nur vernünftig zu ihm; man wende, wenn es nöthig ist, Zwang bei ihm an, um ihm sein eigenes Interesse besser begreiflich zu machen, aber nur in milder, schonender Weise, wie man etwa gegen einen Kranken handeln würde, um ihn zu bewegen, die Heilmittel, die seine Gesundheit herstellen sollen, anzunehmen. Oder sind es dann nicht ganz unverschuldete Grausamkeiten, ist es nicht Strafe um der Lust an der Strafe willen, wenn man die letzten Gewaltthätigkeiten des Schwertes an Völkern oder an Individuen ausübt?

Die Menschheit hat immer diese thörichten und verderblichen Theorien zurückgewiesen. In unseren Tagen hat zwar die liberale Versessenheit die Zahl ihrer Adepten um einige vermehren können; aber dieselbe ist nicht im Stande gewesen, die Gesellschaft ganz von ihren traditionellen und gesunden Grundsätzen abzubringen. In den Ländern, welche einen Rest

[1] Diese Wahrheit ist in einem sehr beachtenswerthen Artikel der „Civiltà cattolica“ (17. Sept. 1870, p. 668) über die Todesstrafe eingehend dargethan.

von unverdorbenem socialen Sinne sich, trotz des Einflusses der Revolution auf die Geister, bewahrt haben, bieten die Regierungen der liberalen Theorie keinerlei Stütze, und die öffentliche Meinung stimmt keineswegs zu, sobald es mit denselben ernst genommen werden soll. Aus Instinct fühlen alle Gesellschaften, welche durch das Christenthum zur Gerechtigkeit erzogen worden sind, daß der Mensch ihr unabänderlich ein Schuldner bis zu seinem Blute und bis zum Tode bleibt. Sie begreifen, daß jedwede Gerechtigkeit, welche vor der Schonung der Persönlichkeit und des Lebens des Menschen stehen bleiben müßte, unmöglich mehr als eine wahrhaft souveräne angesehen werden könnte, und daß dieselbe principiell und thatsächlich zur Ohnmacht verurtheilt wäre.

Der Krieg ist für die Nationen eine Nothwendigkeit der Gerechtigkeit; er ist oft auch ein providenzielles Mittel zur moralischen Besserung und geistigen Hebung und Erneuerung. Nirgendwo in den menschlichen Dingen sind die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes in so sichtbarer Einheit gegenwärtig, als auf dem Schlachtfelde. „Die Funktionen der Soldaten sind gewiß schrecklich;" sagt der Graf de Maistre, „aber dieselben müssen auf einem großen Gesetze der geistigen Welt beruhen, und man darf sich nicht wundern, daß alle Nationen des Erdkreises darin übereinkommen, in der Geißel des Krieges etwas ganz besonders Göttliches anzuerkennen. Glauben Sie nur, es ist nicht ohne einen tiefen und bedeutungsvollen Grund, daß uns der Titel: ‚Gott der Heerschaaren' fast auf jeder Seite der heiligen Schrift entgegenstrahlt." [1]

---

[1] Les soirées, 7^{me} entretien. Wie de Maistre das „ganz besonders Göttliche" verstanden wissen will, zeigt seine weitere Ausführung. Dort heißt es:

„Der Krieg ist göttlich an sich, weil er ein Weltgesetz ist.

„Der Krieg ist göttlich durch seine sowohl allgemeinen, als besonderen Folgen übernatürlicher Art; Folgen, die, weil man ihnen

Gott läßt den Krieg zu, selbst wenn er Nichts ist als eine ungerechte Gewaltthat, um die Frevelthaten der Völker zu züchtigen, und sie durch die Prüfungen des herbsten Mißgeschicks von ihrem Falle zu erheben. Der Krieg erinnert uns an das große Gesetz des Opfers und der Sühne, ohne welches es weder Kraft noch Ehre unter den Menschen mehr gibt [1]. Er lehrt die Völker, von der Sucht nach rein

---

wenig nachforscht, wenig gekannt, aber deßhalb nicht minder unbestritten sind . . .

„Der Krieg ist göttlich in dem geheimnißvollen Glanze, der ihn umgibt, und in dem nicht minder unerklärbaren Reize, der uns zu ihm hinzieht.

„Der Krieg ist göttlich in dem Schutze, welcher den großen Feldherrn, selbst den tollkühnsten verliehen ist, die in Schlachten halten und nur erst dann getroffen werden, wenn ihr Ruhm nicht mehr wachsen kann und ihre Sendung erfüllt ist.

„Der Krieg ist göttlich durch die Art, wie er ausbricht. Ich will Niemand entschuldigen; aber wie sehr sind diejenigen, die man für die unmittelbaren Urheber der Kriege hält, selbst von den Umständen dahingerissen! In dem bestimmten, von den Menschen herbeigeführten und von der Gerechtigkeit vorgeschriebenen Augenblicke naht Gott, um die Unbilden zu rächen, welche die Bewohner der Erde gegen ihn begangen haben. . . .

„Der Krieg ist göttlich in seinen den Berechnungen der menschlichen Vernunft durchaus entgehenden Erfolgen; denn diese Erfolge können bei zwei Völkern ganz verschieden sein, obschon die Einwirkung des Sieges sich auf beiden Seiten gleich gezeigt hätte. Es gibt Kriege, welche die Völker herabwürdigen und für Jahrhunderte herabwürdigen; es gibt andere, die sie erheben, die sie auf alle Weise vervollkommnen und sogar — und das ist etwas ganz Außerordentliches — die Verluste des Augenblickes durch ein sichtbares Zunehmen der Bevölkerung ersetzen . . .

„Der Krieg ist göttlich durch die unergründliche Macht, welche den Sieg verleiht . . .“

[1] Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß das Grundprincip aller christlichen Lehre, das Princip der Sühne, es ist, welches in so schwierigen Fragen, wie die vorliegenden, den scharfen Trennungspunkt zwischen denen angibt, welche dem katholischen Geiste treu geblieben, und

materiellem Wohlergehen sich loszuschälen; er gewöhnt ihnen die Verführungen des leichten Lebens ab und erinnert sie an die großen Tugenden, welche wahrhaft und einzig die Größe einer Nation bilden. Der Krieg reinigt die Atmosphäre der socialen Welt von den Schlechtigkeiten und jenen ansteckenden moralischen Uebeln, welche dieselbe corrumpiren, wie die Sturmwetter die Miasmen verscheuchen, welche unsere physische Atmosphäre verderben [1].

Der Krieg ist, wenn auch oft unvermeidlich, doch immer ein Uebel. Der Kriegszustand ist in dem Leben der Völker eine Anomalie, ein Ausnahmezustand, dessen Wirkungen man in die engsten Grenzen einschränken muß. Der Krieg ist für die Nationen, die ihn beginnen, eine harte Nothwendigkeit,

---

denen, welche dem Geiste der Revolution anheimgefallen sind. Sowohl diejenigen, welche den Krieg verdammen und an einen universalen Frieden glauben, als auch diejenigen, welche die Abschaffung der Todesstrafe verlangen, verwerfen principiell das sociale Recht jenes großen Gesetzes der sühnenden Genugthuung, ohne welches auf sittlichem Gebiete Nichts sich erklären, Nichts sich rechtfertigen läßt.

[1] Selbst die von allem Mysticismus durchaus frei sich erklärenden Geister anerkennen, so lange sie gerecht bleiben wollen, die providenziellen Wirkungen des Krieges im socialen Leben. So sagt Giraud: „Die Kriege sind Krisen, die bisweilen nothwendig sind, wie gewisse Krankheiten. Die, welche von der Ewigkeit des Friedens geträumt haben, kennen die Menschheit schlecht. Die Welt ist der ungeheure Schauplatz menschlicher Action. Die Freiheit des Einen stößt sich beständig an die des Andern; daher alle Conflicte, daher aber auch das Bewußtsein des Rechtes, welches nichts anderes ist, als eine Ordnung der Freiheit. Der Mensch ist zum Handeln geboren; je thätiger er ist, desto stärker ist er und desto mehr entspricht er seiner Bestimmung. Eine in einem ewigen Frieden lebende Gesellschaft würde vielleicht bald der inneren Auflösung erliegen. Der Krieg muß indeß, wenn er ausbricht, gerecht, begründet und auf Maßhaltung gerichtet sein. Legitim ist er nur in dem Grade seiner Nothwendigkeit. Unter den angegebenen Bedingungen kann der Krieg die öffentlichen Sitten erneuern und den Charakter der Nationen erheben. In ihm findet ein Staat seinen Mannesmuth wieder.“ — Revue des Deux-Mondes, 1er févr. 1871, p. 437.

deren Folgen sie selbst, soviel als möglich, tragen müssen. Wenn sich über gewissen Völkern jene großen Sturmeswetter entladen, welche immer so viel Trümmer zurücklassen, haben die dem Streite fremden Staaten, in Kraft ihrer natürlichen Unabhängigkeit, das Recht, frei und unverletzlich in Frieden zu bleiben, der ihre normale Lage ist, und in der Unparteilichkeit zu verharren, zu der die Neutralität sie verpflichtet. So lange dieselben keine der Pflichten der Neutralität verletzen, darf keiner der kriegführenden Staaten sie, unter dem Vorwande der vermeintlichen Nothwendigkeit des Kampfes, in der Geltendmachung ihres Unabhängigkeitsrechtes beunruhigen.

Hier ist einer der Punkte, wo die Gerechtigkeit am häufigsten verletzt wird. In den großen Conflicten, welche sich zwischen den mächtigsten Staaten erheben, haben die neutralen, welche oft die allerschwächsten sind, einen schweren Stand. Nichts ist der christlichen Gerechtigkeit mehr entgegengesetzt, als die Eingriffe des Kriegsrechtes in die natürlichen Rechte der friedlichen Nationen, und nichts ist mehr mit ihrem Geiste übereinstimmend, als die Aufrechthaltung der Freiheit der Neutralen gegen solche Mißbräuche. Durch die lange fortgesetzte Willkür der Gewalt sind die großen Mächte oft dazu gelangt, in die Reihe der zwischen den Nationen allgemein in Aufnahme gebrachten Gewohnheiten auch die schuldhaftesten Angriffe auf das heilige Recht der Neutralität einzubegreifen. Bisweilen haben die kriegführenden Staaten das Recht zu haben geglaubt, das neutrale Gebiet anzugreifen, um sich ihre Kriegsoperationen zu erleichtern. Andere Male sind es ihre Schiffe gewesen, die man bei den Feindseligkeiten hat verwenden wollen. Öfter legt man auch ihrem Handel und ihrer Schifffahrt willkürliche Hindernisse in den Weg, um dem Feinde die Hülfsmittel abzuschneiden, welche ihm, indirecter Weise, durch den regelrechten Gebrauch der natürlichen Freiheit von Seiten solcher Staaten zufließen könnten, die selbst nicht kriegführende sind. Man wird nie dazu kommen, der-

gleichen Uebertretungen zurückzudrängen, es sei denn durch einen ausdauernden Appell an die Principien der natürlichen und souveränen Gerechtigkeit, welche die wahren Rechte und die legitime Unabhängigkeit eines Jeden definiren[1].

Daraus, daß der Krieg ein Ausnahmezustand ist, ergibt sich eine andere Folgerung, die ebenso wichtig, als oft vergessen ist, die nämlich, daß man, nach der allgemeinen Regel, nicht plötzlich, ohne vorherige Benachrichtigung, vom Frieden

---

[1] Keiner hat wohl mit größerer Energie diese nothwendige Geltendmachung der Freiheit für die Neutralen, im Namen des Naturrechtes, betont, als Hautefeuille in seiner früher schon erwähnten Schrift über „die Rechte der neutralen Staaten". Er führt in derselben aus, daß das Recht des neutralen Staates so lange geachtet werden muß, als dieser nicht selbst seine Pflicht verletze, welche in zwei Punkten sich zusammenfassen lasse: in der Beobachtung einer stricten Unparteilichkeit gegen die kriegführenden Staaten und in der Enthaltung von aller und jeder Einmischung in ihre Feindseligkeiten. Wenn man mit unbeugsamer Logik die abstracten Consequenzen aus dieser Theorie ziehen wollte, würde man ohne Zweifel dahin kommen, aus der absoluten Freiheit der neutralen Staaten ein unüberwindliches Hinderniß für den legitimen Gebrauch des Rechtes zu schaffen, welches die kriegführenden Staaten in der Bedrängung und Niederwerfung ihrer Gegner haben. Es gibt gewisse Beschränkungen für das Recht der neutralen Staaten, welche thatsächlich durch das freie Uebereinkommen der Nationen zugelassen sind, und in welchen Jedermann die unerläßlichen Bedingungen für die legitime Ausübung des Kriegsrechtes anerkennt. Es ist offenbar, daß in einem solchen Falle die Logik den praktisch gesunden Sinn der Völker achten muß, wenn derselbe sich durch eine lange und universale Zulassung gewisser Einschränkungen in Bezug auf das absolute Recht der Neutralität kundgethan hat. Aber so klar es ist, daß man dergleichen Ausnahmen nur mit großer Zurückhaltung und nach reiflichster Ueberlegung zulassen darf, so gewiß ist es auch, daß das einzige Mittel, mit den zahlreichen Mißbräuchen zu brechen, unter denen die Neutralen seit so langer Zeit zu leiden hatten, darin besteht, daß das Recht, welches sie schützt, wieder zu der Strenge seiner Principien zurückgeführt werde. Es sind dieß aber die Principien, welche über die allgemeine Meinung der Völker entscheiden, und heute ist diese Meinung das Mittel, die schlechten Gesetze und die schlechten Gewohnheiten zu bessern.

zu den Feindseligkeiten übergehen kann. Der Krieg muß regelrecht erklärt werden. Sich in brutaler Weise auf den Feind werfen, wo es sich um Vergeltung einer Ungerechtigkeit handelt, ohne ihm vorher von der Geltendmachung des eigenen Rechtes auf dem Wege der Gewalt Nachricht gegeben zu haben, ist die That eines wilden, nicht eines civilisirten Menschen, der doch auf die Achtung aller Gesetze der Gerechtigkeit hingewiesen ist. Man hat einen Unterschied einführen wollen zwischen dem Naturzustande und dem Zustande der regelrecht constituirten Gesellschaft. Aber ebenso wenig wie im Privatrechte ist dieser Appell an den Naturzustand im Völkerrechte zulässig. Die Völker sind ebensowohl wie die Individuen geschaffen, um in Gesellschaft zu leben. Man hat also keineswegs Grund, mit Bezug auf die vermeintlichen Gesetze des Naturzustandes zu sagen, daß das stricte Recht nicht eine vorhergehende Ankündigung der Feindseligkeiten fordere, und daß dieselbe nur durch die internationale Billigkeit reclamirt werde[1]. Das sociale Recht der Völker macht eine solche Erklärung obligatorisch. Dasselbe verlangt die Mahnung und Ansagung des Krieges, welche stets, ausgenommen den Fall, wo man sich nur gegen einen ungerechten Angriff zu vertheidigen hat, der Anwendung des Zwanges zur Ausführung des Rechtes voraufgehen soll.

Selbst im Heidenthume war, als allgemeines Princip, die Nothwendigkeit der Kriegserklärung anerkannt. Die Römer verweigerten ihren Feldherrn den Triumph in jedem Falle, in welchem der Krieg nicht vorschriftsmäßig mit den Ceremonien des Fetialrechtes war eingeleitet worden. Es ist be-

---

[1] Grotius (a. a. O. l. III, ch. IV, §. 6) gibt zu, daß in den meisten Fällen, wo es sich nicht um ein untergeordnetes und durch Subrogation ausgeübtes Recht, sondern um ein primäres Recht (nach dem Naturrechte) handelt, die Kriegserklärung nicht nothwendig sei; aber er fügt bei, daß eine solche Erklärung in jedem Falle lobenswerth und billig sei.

kannt, mit welch' feierlichen Formalitäten man in den Zeiten des Ritterthums die Kriegserklärung umgab. Die katholische Kirche hatte in die völkerrechtlichen Beziehungen der Nationen eine achtungsvolle Form des Verkehrs und die Rücksicht auf das gegenseitige Recht eingeführt, von dem diese Veranstaltungen ein so sprechendes Zeugniß ablegen.

Als in Folge der Ausbreitung der protestantischen Lehren der christliche Geist in Europa abnahm, verschwanden bald alle Rücksichtnahmen und jede Courtoisie aus der Kriegsführung. Man sieht einen Gustav Adolph ohne voraufgehende Kriegserklärung in das deutsche Reich, einem Freibeuter gleich, hereinbrechen. Ludwig XIV. wirft sich wie ein Mordbrenner auf die Pfalz, ohne in irgend einem Manifeste vorher den Entschluß anzukündigen, die Feindseligkeiten zu beginnen. Später bricht Friedrich II., den Voltaire zuerst den „Großen" genannt, nach einem ähnlichen Verfahren in Schlesien ein. Die Engländer haben sich in dieser Hintansetzung der christlichen Kriegsregeln besonders ausgezeichnet; sie benutzen ihre große Seemacht, um auf den unbemessenen Weltmeeren den Gegner aufzufangen, den sie mit einem Schlage verderben wollen [1].

---

[1] Unter Ludwig XIII. fingen die Engländer, ohne irgend eine voraufgehende Kriegserklärung, die französischen Schiffe auf und beschlossen, keinerlei Schulden sollten von ihren Landsleuten mehr an französische Kaufleute gezahlt werden. „Der König," sagt Richelieu, „begann alsbald, zwanzig Fahrzeuge bewaffnen zu lassen, um diese Piraten zu hindern, ungestraft die Meere abzustreichen." — Vgl. Mémoires de Richelieu (année 1627), t. XXIII, p. 278 (IIe Ser. Collect. Petitot).

Die Mehrzahl der englischen Publicisten vertheidigt noch heute den Satz, daß die Kriegserklärung nach dem Völkerrechte nicht erforderlich sei. Besonders sind es die Publicisten der historischen Schule, welche für das Recht keine andere Grundlage, als die Präcedenzfälle kennen. Martens sagt: „Es ist nicht nothwendig, den Krieg zu erklären, um sich mit den Waffen in der Hand gegen die Angreifer zu vertheidigen;

Derartige empörende Vorgänge berechtigen niemals, von den Regeln der alten christlichen Treue abzuweichen; das Wort eines französischen Juristen behält sein Recht, daß nämlich „jeder Krieg ohne voraufgehende Kriegserklärung ein meuchlerischer Hinterhalt ist, eine Verletzung der öffentlichen Treue und ein wahres Räuberthum; daß diese Kriegsführung die der Piraten und Flibustier ist“ [1].

Der Krieg, welcher eine Nothwendigkeit und eine Pflicht für die Völker sein kann, ist und bleibt für sie immer das grausamste aller Schicksale. Es ist daher immer Pflicht, seine Strenge auf jenes Maß des Unerläßlichen zu beschränken, welches die der Gerechtigkeit zu leistende Genugthuung schnell und ausreichend gewährt. Dieses Maßhalten in den legalen Gewaltthaten des Krieges ist, wenigstens der Theorie nach, auch eine Forderung aller jener, welche mit der humanitären Philosophie ein gewisses internationales Wohlwollen von den Völkern verlangen. Leider ist diese Tugend

---

aber auch der, welcher zuerst in's Feld zieht, hat keine allgemeine und natürliche Pflicht, dem Feinde den Krieg anzukündigen, bevor es dabei zum Handgemenge kommt.“ — Vgl. Droit des gens moderne de l'Europe, l. VIII, ch. III, §. 267.

Vergé protestirt in seinen Noten zu Martens gegen diese Lehre. — Klüber urtheilt ähnlich, wie Martens (vgl. a. a. O. §. 238). — Bynkershoek, einer der gefeiertsten Repräsentanten der historischen Schule, hält die Kriegserklärungen für durchaus überflüssig. Er sagt:

„Puto nullam esse rationem, quae indictionem belli exigit, atque adeo esse ex iis, quae recte praestantur, sed nullo iure petuntur. Potest bellum incipere ab indictione, at etiam potest a vi mutua . . . Excutiamus rationem, cuius tanta vis est in iure gentium definiendo. Haec autem non alias solemnitates desiderat, quam ut amice repetamus, quod nobis manu ademptum est: quin forte nec amica repetitio desiderabitur, quia vim vi repellere omnes leges omniaque iura permittunt.“ — Vgl. Quaestiones Juris publici, l. I, c. II.

[1] Vgl. Gérard de Rayneval, Institutions du droit des gens, l. III, ch. III, §. 1 (éd. 1832).

eine allzu nebelhafte, und nichts ist leichter, als ihre Rathschläge zu verhöhnen. Für uns Christen liegt in dieser Mäßigung eine strenge Forderung dessen, was wir die Liebe nennen, eine Tugend, deren Uebung uns durch Gottes Gebot auferlegt ist, und die wir niemals von der Gerechtigkeit und dem Rechte trennen. Nirgendwo erscheint diese enge, heilsame, nothwendige Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit klarer und bezwingender, als in den Fragen, zu denen der Krieg Anlaß gibt. Die Alten, welche die Liebe nicht kannten, waren in dem Kriege grausam, wild und treulos.

Es gehört heute fast zu den Gemeinplätzen, von der Barbarei der antiken Kriegführung zu sprechen. Bekannt ist die viel erwähnte Stelle aus Aristoteles, wo der große Philosoph den Krieg der Griechen gegen andere, der hellenischen Welt fremde Nationen mit der Jagd vergleicht, durch welche der Mensch sich der Thiere bemächtigt, die zu seinem Dienste da sind[1]. Aber nicht bloß zwischen Griechen und Barbaren nimmt der Krieg diesen Charakter der herzlosesten Grausamkeit und der Ausrottung an; auch wo der Krieg sich zwischen Griechen und Griechen entspinnt, herrscht dieselbe blutgierige Grausamkeit. Plato läßt uns in seiner „Republik“ sehen, was, trotz der Aspirationen einiger edler Geister, die Kriege zwischen den Griechen gewesen sind, und was dieselben großen und edlen Geister ohne Gewissensbedenken in Bezug auf die Barbaren zu thun gestatteten, welche doch die große Mehrheit des Menschengeschlechtes bildeten. Die Verwüstungen, Brandstiftungen, Frauen- und Kinderschlächtereien, die den Massen der Besiegten auferlegte Sklaverei der härtesten Art, die Zerstörung der Städte, alle Schrecken des antiken Krieges untersagte Plato den Griechen nur für den Bereich des Hellenenthums, findet dieselben aber

[1] Vgl. die oben (Viertes Buch I, S. 366) angeführten Stellen.

ganz selbstverständlich und erachtet sie als geboten, sobald es sich um Barbaren handelt[1].

[1] „Haben die Griechen und die Barbaren irgend einen Zwist unter einander und greifen sie zu den Waffen, so wird dieser Zwist, nach unserer Auffassung, alsbald zum wirklichen Kriege; trägt sich indeß etwas Aehnliches unter den Griechen zu, so werden wir sagen, daß sie Freunde von Natur sind, daß eine innere Entzweiung, die Griechenland beunruhigt, eine Krankheit ist, und wir werden dieser Feindseligkeit den Namen der Zwietracht beilegen. ... Und in diesen Entzweiungen werdet ihr Alles darauf einrichten, euch mit eurem Gegner zu vergleichen. — Ja. — Ihr werdet dieselben langsam zur Vernunft zurückführen, ohne zu beabsichtigen, sie zur Strafe weder zu Sklaven zu machen, noch sie zu ruiniren. Ihr werdet sie als Freunde bessern, um sie verständiger zu machen, und nicht als Feinde. — Du hast Recht. — Weil sie Griechen sind, werdet ihr an keinen Ort in Griechenland Raub und Plünderung hintragen, keine Häuser verbrennen und alle Bewohner eines Staates, Männer, Frauen und Kinder ohne Ausnahme nicht als Feinde ansehen, sondern einzig die Anstifter des Zwistes. Folglich werdet ihr die Ländereien und Wohnungen der Einwohner, weil die größte Anzahl derselben Freunde sind, schonen, und ihr werdet Gewalt nur in dem Maße anwenden, als dieß nothwendig sein wird, um die Unschuldigen zu zwingen, selbst Rache an den Schuldigen zu nehmen. — Ich erkenne mit dir an, daß die Bürger unseres Staates diese Rücksichten in ihren Streitigkeiten mit den anderen Griechen beobachten und mit den Barbaren verfahren müssen, wie die Griechen gegenwärtig unter sich verfahren." — Vgl. La République, St. 470 u. 471.

Was der Krieg der Griechen gegen die Griechen zu bedeuten hatte, sagt uns Thucydides an mehr als einer Stelle. Weisen wir nur auf einige Beispiele aus der Geschichte der beiden größten Städte hin.

Während des peloponnesischen Krieges hatten die Athener zwei lacedämonische Gesandte, welche auf der Reise an den Hof des Perserkönigs begriffen waren, aufgreifen und nach Athen bringen lassen. „An demselben Tage, wo die Gesandten ihnen zugeführt wurden, ließen sie dieselben ohne Urtheil, ohne dieselben auch nur anzuhören, sterben, obschon sie verlangt hatten, sprechen zu dürfen. Ihre Leiber wurden in die Kloaken geworfen. Es war dieß eine Wiedervergeltung, welche sie an den Lacedämoniern ausüben zu müssen glaubten, weil diese die Athenischen Kaufleute und die der alliirten Staaten, welche sie in

Unter der Herrschaft der christlichen Ideen und Gewohnheiten ist der Krieg auf das unerläßliche Maß von Härte

---

den peloponnesischen Meeren auffingen, tödteten und dann in die Abgründe warfen. Denn schon gleich zu Anfang des Krieges behandelten die Lacedämonier alle, welche sie zur See auffingen, gleichviel ob dieselben den Athen alliirten oder selbst den neutralen Städten angehörten, als Feinde und ließen sie tödten." — Vgl. l. II, 67.

Ein wenig später (l. II, 70) zeigt Thucydides, wie die Athener die Einwohner Potidäa's, die capitulirt hatten, behandelten, wie sie denselben, mitten im Winter in einer Gegend, in der das Klima so strenge ist, befahlen, die Stadt zu verlassen, „die Männer mit einem Mantel bloß, die Frauen mit zwei Mänteln, alle nur mit einer kleinen, zur Reise bestimmten Geldsumme versehen". Die Unglücklichen, die so aus ihrer Stadt hinausgetrieben waren, suchten ein Unterkommen, wo sie es eben fanden, und dieß war der Grund, weßhalb die Athener ihren Generalen bittere Vorwürfe machten über die Milde, welche sie gegen diese besiegten Griechen gezeigt hatten.

Nichts ist tragischer ferner, als die Schilderung, welche der antike Geschichtsschreiber von der Rache entwirft, welche die Athener an den Einwohnern von Mitylene nahmen. Man sieht dort den Demagogen Kleon für alle Mitylenier, welche sich im Mannesalter befinden, den Tod, für die Frauen und Kinder die Abführung in die Sklaverei verlangen. Mit schwacher Majorität wurde zwar Kleon's Vorschlag beseitigt, dafür aber wurden alle Mitylenier, welche der Athenische Feldherr als Kriegsgefangene nach Athen gesandt hatte, getödtet. „Es waren ihrer wenig mehr, als 2000; man legte die Mauern Mitylenes nieder, nahm die Schiffe weg und theilte für die Folge, anstatt den Einwohnern von Lesbos einen Tribut aufzuerlegen, ihre Ländereien in 3000 Loose. 300 dieser Loose wurden den Göttern zuerkannt und geweiht; die übrigen unter Athenische Bürger, welche man zu ihrer Besitzergreifung herübergesandt hatte, ausgeloost." — Vgl. l. III, 36—50.

Die Geschichte der Griechen ist von ähnlichen Thatsachen voll. Was die Römer anlangt, so waren und blieben sie immer jenes Volk von Eisen, als welches Daniel sie angekündigt hatte. Sie haben ihre Kriegsthaten in Erz verewigen lassen, und die Säule Trajan's steht noch da, um uns ihre Kriegsführung in jener gräßlichen Wirklichkeit vorzuführen, deren sie sich rühmten. De Champagny (Les Antonius, t. I, p. 318) sagt: „Die bevorzugteren Gegenstände auf der Trajanssäule

zurückgeführt worden. Das Gebot der gegenseitigen Liebe, welches Christus den Menschen gegeben hat, hat in den Beziehungen des einen Volkes zum andern geradeso gut seine Früchte getragen, wie in den Beziehungen der Einzelnen unter einander. Einzig in Folge dieses Gebotes hat die Gerechtigkeit im Kriege viel von ihren Grausamkeiten verloren und ist in demselben Maße wirklich gerechter geworden. Nie hat die Kirche abgelassen, die Menschen daran zu erinnern, daß sie Brüder sind, und daß sie selbst dann, wenn sie Gewalt gegen Gewalt zu gebrauchen gezwungen sind, um dem Rechte Geltung zu verschaffen, die Anwendung derselben auf das absolut nothwendige Maß im Hinblick auf den Zweck, den sie verfolgen, einzuschränken verpflichtet sind.

Besser als irgend anderswo sieht man im Völkerrechte und besonders im Kriegsrechte, wie durch die Thätigkeit der Liebe das Recht sich umbildet, und wie eine neue Gerechtigkeit die Stelle jener absoluten Gerechtigkeit einnimmt, welche gewisse Schriftsteller so gerne als die Gerechtigkeit des Naturzustandes bezeichnen, und welche, im Lichte des Evangeliums betrachtet, nichts ist, als der Gipfel aller Ungerechtigkeit. Von dem ersten Augenblicke an, wo die Kirche zu den Menschen gesprochen, hat sie ihnen die Liebe und die Sanftmuth im öffentlichen Leben gepredigt, und sie hat dieß mit einer solchen Energie gethan, daß man bisweilen hat glauben

---

und ihren Basreliefs sind wahrhaft scheußlich. Man sieht, wie die abgeschlagenen Köpfe dem Trajan dargebracht werden, und wie dieser sie bezahlt, wie dieselben dann auf Spieße gesteckt und als Trophäen umhergetragen werden; wie die Städte den Flammen übergeben, die Frauen und Kinder in die Sklaverei abgeführt werden; wie die Landleute zur Auswanderung gezwungen werden; wie die Besiegten, in der unbeschreiblichen Qual der Verzweiflung, sich selbst entleiben. Der Krieg führt ohne Zweifel immer mehr oder weniger solche Schrecken mit sich; aber was würden wir sagen, wenn diese Säule auf dem Vendôme-Platze, mit solchen Trophäen geschmückt, dastünde?"

können, daß sie den Krieg selbst verurtheilt habe. Sie hat indeß stets nur die Excesse verurtheilt.

Besonders sind es zwei große Institutionen des Mittelalters gewesen, welche während dieser oft so wild bewegten Geschichtsepoche dazu beigetragen haben, aus der Kriegsführung die Brutalität des Heidenthums und der Barbarei nach und nach zu entfernen und dieselbe zu mildern. Inmitten der zahllosen Uebel, womit das Fehdewesen zwischen Privaten und Völkern Alles zerstörte, begründete die Kirche zuerst und allein einen dauerhaften Frieden durch die Treuga Dei, und fast zur gleichen Zeit gründete sie die bewundernswerthen Einrichtungen des Ritterthums. Das Ritterthum ist anfänglich ein Orden, der nicht durch die Fürsten und die Barone, sondern durch die kirchliche Gewalt verliehen wird. Denen, welche die Kirche zu demselben zuließ, schärfte sie ein, „friedliche Krieger" zu sein: Ein tiefsinniges Wort, welches unmöglich besser den wahren Zweck des Krieges und das Maß der Strenge, das in seiner Führung gelten soll, ausdrücken kann. Da die Kirche den Krieg nicht gänzlich zerstören konnte, milderte sie ihn wenigstens so viel als möglich, indem sie denen, die ihn führten, eine gewisse Hochachtung vor jener Gerechtigkeit einflößte, welche die Liebe gibt. Die Treuga Dei war das Werk der Päpste, und, unter ihrem Antriebe, ihrer Leitung, das Werk der allgemeinen und der provinzialen Concilien. In den Verhandlungen der kirchlichen Autorität, welche die Treuga Dei begründen, findet man schon die Principien aufgestellt, welche sich von Epoche zu Epoche entwickeln und schließlich zu der gänzlichen Umbildung des Völkerrechtes führen werden. Seit dem eilften Jahrhunderte werden in den canonischen Regeln, welche die Treuga Dei betreffen, jene Ideen fixirt, aus deren Anerkennung die größten Milderungen im Kriegsrechte von selbst erfolgen, die Ideen, daß man nämlich außerhalb des Bereiches der Feindseligkeiten alle Personen und die Güter lasse, welche

durch den Staat nicht direct in die Kriegsoperationen hineingezogen sind[1].

Wenn die Güter, die Freiheit und das Leben Aller heute nicht mehr, wie unter der cäsaristischen Herrschaft des Heidenthums, allen Zufällen des Krieges ausgesetzt sind, so verdanken wir dieß den ernstlichen Bemühungen der Kirche. Auf sie muß man den Ursprung der von Portalis ausgesprochenen Maxime zurückführen, die seit dem Anfange dieses Jahrhunderts aufgestellt wird, daß nämlich der Krieg eine Beziehung des Staates zum Staate und nicht eine Beziehung des Einzelnen zum Einzelnen sei.

Soviel als möglich müssen die Individuen mit den ihnen zustehenden Rechten vor den Schlägen des Krieges bewahrt werden. Man kann, ohne die natürlichen Gesetze der Existenz der Nationen zu gefährden, nicht behaupten, daß in allen Fällen die Glieder einer in Feindseligkeiten verwickelten Gesellschaft denselben fremd bleiben müssen. Es ist weder natürlich, noch gerecht, noch möglich, den Bürger vom Staate, zu dem er gehört, zu trennen. Alle Bürger schulden sich ihrem Vaterlande. Die Pflicht, die Ehre, die Dankbarkeit ebenso

---

[1] Sémichon (La Paix et la Trêve de Dieu, p. 59) führt die Canones des Provinzialconcils von Tuluges (1041) an, welches zuerst die Normen des Friedens und des Waffenstillstandes aufstellte. Er fügt dann bei: „Man muß den Sinn dieses Gesetzes wohl verstehen. Es machte bereits im eilften Jahrhunderte Allen eine Maßhaltung in der Kriegsführung zur Pflicht, welche das Völkerrecht des neunzehnten Jahrhunderts noch nicht bei allen civilisirten Nationen hat durchsetzen können. Wenn zwei Barone oder zwei Fürsten gegen einander Krieg führten, so konnten sie, selbst inmitten des feindlichen Landes, weder die heiligen Stätten, noch die geistlichen Personen, noch die dienende Bevölkerung, noch die Kaufleute, noch die Handwerker, noch irgend etwas von deren Besitzungen angreifen. Die Geißel des Krieges war strenge auf die Ritter, ihre Kriegsleute, ihre Schlösser, ihre Kriegswerkzeuge eingeschränkt, und die Leute Gottes oder der Arbeit konnten in Frieden bei den kriegführenden Baronen neben den Stätten der Zerstörung und des Gemetzels fortleben."

sehr, wie das Interesse der Selbsterhaltung, legen Allen gegen dasselbe, in den Fällen der äußersten Gefahr, Pflichten der unbemessenen Hingebung auf. Wenn der Staat in seiner Existenz bedroht ist, kann man von allen denen, welche unter seinem Gesetze leben, verlangen, daß sie sich zum gemeinen Besten bewaffnen. Die, welche der Staat selbst zur Führung des Krieges zunächst berufen hat, sind Soldaten, und der Schutz des Völkerrechtes erstreckt sich ganz und gar auf sie. Wenn Andere sich freiwillig ihnen anschließen, ohne daß der Staat sich dem entgegenstellt, müssen sie darum weniger geachtet werden, weil sie ihm desto hingebender dienen?

Die Kriegführenden werden nicht, wie man dieß bisweilen behauptet hat, von der Beobachtung der Kriegsgesetze, die unter den christlichen Völkern angenommen sind, durch die Thatsache frei, daß eine ganze Nation ohne Ausnahme die Waffen ergreift, um ihre Unabhängigkeit zu vertheidigen. Wie wollte man annehmen, daß die heroische Erfüllung der patriotischen Pflicht einen Grund zur Einschränkung der Wohlthat der Menschlichkeitsgesetze wäre, wo doch diese Gesetze ihre Quelle nicht in den Bedingungen und den Anforderungen des Krieges an sich, sondern in den Pflichten der brüderlichen Liebe finden? Die Verwüstung des feindlichen Territoriums, die massenhafte Ermordung der Bevölkerung wären dann das Mittel, den Feind in einem einzig durch regelrechte Armeen geführten Kriege ebenso, wie in einem durch die Erhebung der Nation bereiteten Volkskriege, zu reduciren. Die Gründe, solche Barbareien zu untersagen, sind dieselben auf beiden Seiten, und man könnte letztere nur erklären, wenn man sie als eine einem ganzen Volke auferlegte Strafe ansähe, dessen verzweifelter Widerstand allen Anstrengungen des Angriffs Trotz bietet [1].

---

[1] Es ist von hohem Interesse, in der Geschichte des Völkerrechtes die Bewegung zu verfolgen, durch welche der Krieg, in seinen gewöhn-

Es ist nicht genug, in der Kriegsführung Mäßigung und Erbarmung thatsächlich zu bewähren, Tugenden, aus denen

---

lichen Bedingungen, nach und nach alle Die in Bezug auf Personen und Güter außerhalb der Feindseligkeiten beläßt, welche nicht direct in den Kampf hineingezogen sind.

Cauchy hat diese Bewegung in Bezug auf das Seerecht auseinandergesetzt und charakterisirt. Er zeigt, wie das absolute Princip des Rechtes, auf alle mögliche Weise dem Feinde zu schaden, durch die Einwirkung der christlichen Liebe auf die Sitten, stufenweise gemildert wird. Der gelehrte Jurist zeigt, daß das absolute Princip, nach welchem ein ganzes Volk gleichsam als Ein Mensch angesehen werden dürfe, dessen Person und Güter der Verfügung des Feindes unterstehen, in der Praxis niemals unterschieds- und rücksichtslos in Anwendung gebracht werden dürfe. — Vgl. De droit maritime international, t. I, p. 40 u. 50.

Dieses Princip der absoluten Gerechtigkeit wird leicht für jeden, der sich exclusiv zu ihm verhält, wie dieß im heidnischen Alterthume sich zeigte, ein Princip der äußersten Ungerechtigkeit; christliche Milde und Liebe halten allein dasselbe in den Grenzen dessen, was die Nothwendigkeit gebieterisch und in absoluter Weise verlangt, um das gerechte Endziel des Krieges zu erreichen. Das Völkerrecht hält immer an dem Principe in seinen allgemeinen Grundbestimmungen fest. Es gibt indeß Schulen, welche demselben eine Tragweite beilegen, die ihm heute glücklicher Weise nicht mehr überall zuerkannt wird. Dieses Grundprincip formulirt ein Publicist der englischen Schule dahin: „Wenn zwischen zwei Staaten Krieg besteht, so sind alle individuellen Glieder des einen Staates die Feinde aller individuellen Glieder des andern kriegführenden Staates.“ — So Oke Manning, Commentaries on the Law of nations, ch. IV, p. 122.

Aus dieser internationalen Rechtsanschauung leiten die Engländer das Recht her, die Güter der Unterthanen des Feindes auf ihrem Territorium mit Beschlag zu belegen, wenigstens auf so lange, bis sie der Behandlung der Güter der englischen Unterthanen auf dem feindlichen Territorium versichert seien; sie erklären in gleicher Weise alle Handelsbeziehungen zwischen den Unterthanen der beiden kriegführenden Staaten für abgebrochen und unerlaubt. Sie verstehen sich indeß dazu, das Recht, feindliche Unterthanen festzunehmen und gefangen zu setzen, als durch die Verträge und die internationalen Gewohnheiten aufgehoben

das Christenthum ein Gesetz macht. Es muß auch da, wo es sich darum handelt, durch die Friedensverträge die Ergebnisse des Krieges festzustellen und die Genugthuung zu bestimmen, auf welche der Sieg das Anrecht gibt, die christliche Billigkeit gehört werden; die Gewalt muß vor der Gerechtigkeit innehalten.

---

anzusehen." — Vgl. Le droit maritime international, t. III, p. 117 (1re éd.).

Auch die Jurisprudenz der Vereinigten Staaten stellt als Princip auf, daß ein Staat das Recht habe, die Person und das Eigenthum der Unterthanen seines Gegners, die sich beim Beginne der Feindseligkeiten auf seinem Territorium befinden, als feindlich zu behandeln; daß dieser Staat folglich das Recht habe, das Eigenthum der feindlichen Unterthanen zu confisciren und diese selbst als Kriegsgefangene zu behandeln. — Vgl. Kent, Commentaries on American Law, t. I, p. 64 (ed. Boston, 1867).

In Bezug auf die Personen haben die Vereinigten Staaten in der Praxis dieses rigoristische Recht aufgegeben. In Bezug auf die Güter erklärt die amerikanische Jurisprudenz, indem sie durchaus an dem Rechte festhält, daß alles feindliche Eigenthum, besonders die Schiffe und ihre Ladung, der Confiscation unterworfen sei, demnach, daß die Confiscation nur in dem Falle wirklich in Ausübung gebracht werden solle, wo die höchste Gewalt der Union entschieden habe, daß von der Erlaubniß, die das Völkerrecht einräume, Gebrauch gemacht werden solle. — Vgl. Kent a. a. O. p. 68.

Was ist der einfachen natürlichen Billigkeit mehr entgegengesetzt, als mit Gefangenschaft und Confiscation einen Fremden zu strafen, der im Vertrauen auf die Gesetze und die Freundschaft des Landes in demselben sich niedergelassen hat? Und doch ist nichts schwieriger, als solche öffentliche Anschauungen und Gewohnheiten zu entwurzeln, selbst bei den Nationen, welche sich ihres edlen und loyalen Sinnes rühmen.

Indeß es ist immer und in allen Stücken so gewesen. Nur den großen Anstrengungen und der Länge der Zeit ist es gelungen, über die Hartnäckigkeit und die Interessen, welche in dem stricten Rechte eine Stütze fanden, den Begriffen der christlichen Billigkeit den Sieg zu verschaffen und die Rücksichten geltend zu machen, welche die Menschen einander schulden, die doch immer, trotz der augenblicklichen Feindseligkeit, die sie entzweit, Brüder sind und bleiben.

Man soll den Krieg nur im Hinblick auf die Begründung eines billigen Friedens führen. Der heilige Thomas von Aquin hat dem heiligen Augustinus das schöne Wort entlehnt: „Bewahre, so sehr du in Krieg verwickelt bist, die Liebe zum Frieden und handle so, daß dein Sieg zu einem nützlichen Frieden diejenigen hinführe, die du besiegt hast.“ [1]

Die Eroberungskriege, wie sie von den heidnischen Nationen geführt wurden, und wie sie heute von allen mächtigen Nationen, die sich außerhalb der Grundsätze des Christenthums gestellt, wieder aufgenommen sind, sind und bleiben, seitdem der christliche Geist, der modernen Politik total entfremdet, durch den heidnischen Geist der Revolution ersetzt werden soll, nichts als Kriege der Raubsucht, des Ehrgeizes und der Rachsucht. Dieselben widersprechen ebenso sehr aller Gerechtigkeit, als sie allem dauernden Wohle der Völker und ihrer wahren Größe entgegen sind. Ein Fall der äußersten Noth, die ruhige und klare Einsicht, daß man sich auf keine andere Weise vor den Angriffen eines erbitterten und treulosen Feindes mehr bewahren könne, ist durchaus nothwendig, damit der Sieger sich autorisirt erachten könne, die Macht seines Feindes zu brechen, sei es, indem er ihm einen Theil seines Gebietes, sei es, indem er ihm durch die totale Eroberung das nationale Leben selbst nimmt [2].

---

[1] Die Worte des heiligen Thomas lauten: „Dicendum quod etiam illi, qui iuste bellum gerunt, pacem intendunt. Unde Augustinus dicit: Non quaeritur ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos, quos expugnes, ad pacis utilitatem vincendo perducas.“ — Summa theol., 2a 2ae, qu. XI, art. 1—3.

In demselben Geiste sagt Grotius (De iure belli ac pacis, l. III, c. XXV, §. 2): „In der ganzen Leitung des Krieges kann der Geist nicht wohl im Frieden und im Gottvertrauen sein, wofern er nicht stets den Frieden im Auge behält.“

[2] Die Publicisten erheben im Allgemeinen gegen die Legitimität der Erwerbung einer Souveränetät in Folge der Eroberung, sobald dieselbe

Aber das christliche Recht, welches innerhalb dieser Grenzen die Eroberung zuläßt, bewilligt dem Sieger auch auf dem annexirten Gebiete keine übergroße Macht. Der Geist des Christenthums hat in der modernen Welt das Recht der Individuen geschaffen und ist sein wachsamster Hüter. Weder die Personen, welche die Bevölkerung des annexirten Territoriums bilden, noch die durch die Vereinigung dieser Personen gebildete Gesellschaft unterstehen, auf Grund des Eroberungsrechtes, der Gnade des Siegers. Diese Personen und diese Gesellschaft haben eine Art des Lebens, die ihnen ganz eigenthümlich ist; sie haben auf dieselbe ein wohl erworbenes Recht, das auch der Sieger achten muß. Ihre Freiheiten, ihre Einrichtungen müssen, wofern sie nicht im Widerspruche mit den natürlichen Principien des socialen Lebens stehen, geachtet werden. Der Sieger, der ihnen dieselben nähme, würde damit nicht einen Act des Siegers und Souveräns, sondern den eines Tyrannen begehen [1].

---

sich als Folge eines gerechten Krieges darstellt, keine Einwendung. De Rayneval bezweifelt indessen, auf Grund der natürlichen Unabhängigkeit der Menschen, ob man denselben, wider ihren Willen, eine Regierung aufzwingen dürfe. Diese Ansicht entspricht gewissen Tendenzen des neuen Rechtes, auf die man zur Zeit, wo de Rayneval schrieb, nur ausnahmsweise stößt. — Vgl. Institutions du droit de la nature et des gens, l. III, ch. XX, §. 5.

Ein neuerer Publicist, dem die gewagtesten Doctrinen nicht viel Bedenken erregen, Pinheiro Ferreira, spricht die Lehre de Rayneval's in absoluter Weise aus. — Vgl. dessen Noten zur Ausgabe Vattels, §. 194. — De Rayneval faßt diese Lehre, welche die Folge aus dem absoluten Princip der individuellen Souveränetät, als die Quelle aller socialen Souveränetät, ist, in den Worten zusammen: „Der Sieger kann wohl Domänen gewinnen, aber keine Menschen, d. h. nicht ihr Souverän wider ihren Willen werden. Er bedarf dazu ihrer ausdrücklichen, oder wenigstens präsumirten Einwilligung.“

[1] Ein in den socialen Fragen von den großen theologischen Schulen inspirirter Publicist drückt sich über diesen Punkt, wie folgt aus: „Der Eroberer tritt einfach nur in die Rechte des depossedirten Fürsten ein,

Bei Beginn der modernen Zeit, als mit der vollen Entwickelung des Protestantismus in logischer Folgerichtigkeit

---

und nur auf Grund dieser Rechte, die sich aus der Verfassung und aus dem Willen des in seine Hände gefallenen Volkes ergeben, empfängt er seine Souveränetät. Es folgt hieraus, daß jeder neue Fürst, welcher damit beginnen würde, die Verfassung, die Gesetze, die Freiheit des Volkes, welches die Entscheidung der Waffen unter seine Herrschaft gebracht hat, zu mißachten und mit Füßen zu treten, dadurch von selbst den Titel seiner Legitimität wegwerfen und nichts anderes sein würde, als ein vollständiger Usurpator." — Vgl. P. Ventura, Essai sur le pouvoir public, p. 408.

Dieselben Principien über die Hochachtung vor den Rechten der Völker sind im Jahre 1815 durch einen berühmten Diplomaten in Erinnerung gebracht worden, der, wenig an Scrupel über die Principien gebunden, dennoch gezwungen war, das neue Recht als das anzusehen, was es ist, als eine Zerstörungsmaschine aller Ordnung und alles Rechtes zu Gunsten des Stärkeren. Fürst Talleyrand unterbreitete dem Wiener Congresse bei den Verhandlungen über Sachsen folgende Erwägungen. „Aus unreinstem Munde," berichtet Gervinus, „mußte der Congreß die reinste Wahrheit hören, daß man bei dem Verfahren gegen Sachsen sich offen zu dem Principe bekenne, nach welchem für den, welcher der Stärkere ist, Alles legitim sei; ein König soll zum Richter den erhalten, der ihn berauben will; die Vermögensconfiscation soll ein geheiligtes Recht sein; die Völker sollen keine Rechte mehr haben, die von denen der Könige verschieden sind, und es soll gestattet sein, die Unterthanen wie das Vieh einer Meierei zu behandeln. Aber sind dieses nicht dieselben Doctrinen, welche in Europa so viel Blut, so viel Elend, so viel Thränen gekostet haben?" — Vgl. Gesch. des neunzehnten Jahrhunderts seit den Weimarer Verträgen, B. I, p. 253 (Leipzig, Engelmann, 1855).

Zur Zeit, wo man auf politischem Gebiete noch auf die Kirche hörte und ihre Lehren achtete, waren die Privilegien der Gerechtigkeit gegen die Völker thatsächlich in Uebung. Hierfür liefert das Verhalten der Kreuzfahrer gegen die besiegten Völker Palästina's einen besonders bezeichnenden Beweis. Als Gottfried von Bouillon in dem Königreich Jerusalem einen Feudalstaat errichtete, ließ er den unterworfenen Völkerschaften, trotz allem, was man von ihrem Hasse und von ihrer Treulosigkeit zu befürchten hatte, ihre localen Freiheiten. „Gottfried von

die Macht der Revolution sich zeigen sollte, entwarf ein katholischer Theologe in wenigen Linien die wesentlichen Regeln des Krieges, so wie die katholische Kirche den Krieg versteht. Es hatte der Kirche bereits viel Zeit und viele Anstrengungen gekostet, diesen Regeln bei den Völkern Eingang zu verschaffen, und es hätte noch vieler Zeit und großer erneuter Anstrengung bedurft, um dieselben vollständig in die Praxis überzuführen, als die Auflehnung des Protestantismus die sociale Action der Päpste lähmte. Die erwähnten Regeln finden sich als drei Canones am Schlusse einer Dissertation über die völkerrechtliche Bedeutung des Krieges, die Victoria, einer jener großen spanischen Theologen, die man recht eigentlich als die Begründer der Wissenschaft des Völkerrechtes anzusehen hat, entworfen hat. Victoria, Soto und Suarez stellten die Principien auf, die später Grotius aufnahm, systematisirte und entwickelte, nicht indessen ohne die Beimischung jener rationalistischen Anschauungsweise des Rechts, deren selbst der gläubige Protestantismus sich nicht entschlagen kann. Die Canones Victoria's lauten [1]:

I. Der Souverän, welcher die Macht hat, Krieg zu führen, soll sich vor allem enthalten, irgend welche Gelegenheiten und Ursachen zum Kriege zu suchen; er muß im Gegentheile, wenn dieß möglich ist, in Frieden mit allen Menschen, nach dem Gebote des Apostels Paulus an die Römer, leben. Er muß sich erinnern, daß alle Menschen Brüder sind; daß wir verpflichtet sind, dieselben, wie uns selbst, zu lieben, und daß wir Alle denselben Gott haben, vor dessen Richterstuhl

---

Bouillon," sagt Beugnot, „gestattete den Syriern, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben und ihren eigenen Gerichtsstand zu haben, der sich aus den Vornehmsten der Nation bildete und von einem Könige präsidirt wurde, der bei diesen Gerichtshöfen dieselbe Stellung einnahm, wie die Grafen an den Höfen der Bourgeoisie." — Vgl. Assises de Jérusalem, Introduction aux Assises de la haute cour, p. XVII.

[1] De iure belli Hispanorum in barbaros, nr. 60.

wir ausnahmslos einst Rechenschaft werden geben müssen. Es ist ein Zeichen der äußersten Barbarei, Vorwände zum Kriege zu suchen und sich zu freuen, wenn man solche gefunden haben will, wo es sich doch darum handelt, Menschen zu erwürgen und zu vernichten, welche Gott erschaffen hat, und für welche Christus gestorben ist. Also nur mit Schmerz und nur der Gewalt weichend, darf man es zur äußersten Nothwendigkeit des Krieges kommen lassen.

II. Wenn der Krieg um eine gerechte Sache eröffnet ist, muß man ihn führen, nicht um die Nation, über welche man die Feindseligkeiten verhängt, zu Grunde zu richten, sondern um Genugthuung für das verletzte Recht zu erlangen, um das Vaterland zu vertheidigen und nur in der Absicht, durch den Krieg zum Frieden und zur Sicherheit zu gelangen.

III. Wenn der Sieg errungen und der Krieg beendet ist, muß man den Sieg mit Maß gebrauchen und seine Rechte in wahrhaft christlich demüthigem Geiste ausüben. Der Sieger hat sich als Richter anzusehen, der berufen ist, zwischen zwei Staaten zu entscheiden: zwischen einem, der Unrecht erlitten, und einem andern, der Unrecht begangen hat; er muß nicht als Ankläger, sondern als Richter einen Spruch fällen, welcher dem verletzten Staate Genugthuung leistet. Er wird diese Genugthuung mit dem möglich geringsten Schaden für den angreifenden Staat bestimmen, und zwar so, daß die Schuldigen gezüchtigt werden, wenn sie erreicht werden können. Er wird nicht vergessen, daß in Vorgängen dieser Art zwischen christlichen Nationen meistens der größte Fehler bei den Fürsten beruht. Die Unterthanen kämpfen aus Treue für ihre Fürsten, und es wäre das größte Maß der Ungerechtigkeit, auf sie gerade die Folgen der Fehler ihrer Souveräne zu laden, nach dem Worte des Dichters, daß die Völker zu büßen haben für das, was ihre Könige gesündigt [1].

---

[1] Quidquid delirant reges plectuntur Achivi.

Man sieht hier wiederum, daß nicht die Völker die Vergessenen von den Lehrern der katholischen Schule sind. Aber ebenso wenig ist es das Recht der Gesellschaften und die Nothwendigkeit ihres gemeinsamen Lebens unter dem internationalen Gesetze. Alle Dinge finden sich an rechter Stelle in der innigen Harmonie der Gerechtigkeit und der Liebe, welche der Geist des Christenthums überall begründet, wo er in Freiheit herrscht.

IV.

Die Christenheit.

Seitdem die große Gesellschaft der Völker, die man Christenheit nannte, durch die Auflehnung des Protestantismus das feste Band des Einen katholischen Glaubens und ihre einheitliche Constitution, welche auf der Autorität des Papstthums beruhte, verloren hat, kennen die Staaten keine andere Politik mehr, als die des Interesses und des Individualismus. Unter diesem Regime des erfindungsreichen und gelehrten Egoismus haben die Staaten einige Augenblicke Ruhe und Frieden finden können, aber dieser Friede ist immer ein bedrohter, und diese Ruhe ist niemals eine lange gewesen. Einen Augenblick lang mochte sich der humanitäre Stolz dem Glauben hingeben, daß Congresse der Großmächte, durch die Wirksamkeit des freien Rechtes und durch die den Nationen immanente Kraft der Gerechtigkeit, eine internationale Ordnung schaffen könnten, von der die Welt bis dahin nie eine Idee gehabt habe. Wir finden Europa im Jahre 1874 von Congressen übersättigt. Dem Systeme des Gleichgewichtes, welches diese Laienconcilien schaffen und bewahren sollten, lag der Gedanke zu Grunde, daß man sich überall dem Willen der mit vielen Bataillonen versorgten Großmächte fügen sollte; dieselben haben indeß nur dazu gedient, zu dem Triumphe der

Maxime, daß Gewalt vor Recht geht, inmitten einer Welt beizutragen, in der Alles durch die schrankenlose Wirksamkeit gerade der Principien des Eigennutzes gelähmt ist, von welchen man ihnen die vollkommene Ordnung und die vollständige Sicherheit versprochen hatte [1].

Das ganze politische System der Christenheit wird in dem Augenblicke hinfällig, wo in Folge des occidentalischen Schisma's die Autorität des heiligen Stuhles abnimmt. Im Augenblicke, wo die Türken unter den Mauern Constantinopels den Occident mit der Barbarei des Koran bedrohen, herrscht die Zwietracht überall, und die Kraft, welche Europa vor der Schande und der Gefahr der Invasion des Islam retten soll, ist nirgends mehr zu finden. Man war damals schon zu weit von jener Zeit entfernt, wo auf den Ruf der Päpste sich die ganze Christenheit erhob, um die hereinbrechende Fluth zurückzudrängen. Der Protestantismus, die natürliche Folge des Abfalles von der Autorität des römischen Stuhles, welcher sich im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte zeigt, schickt sich an, der internationalen Gesellschaft, welche die Kirche gebildet hatte, den Todesstoß zu geben. Nach der langen Anarchie der Religionskriege taucht ein Versuch der Reconstitution der europäischen Gesellschaft auf. Damals, in den letzten Tagen seiner Regierung erhält Heinrich IV. aus den Händen Sully's den „großen Plan" dazu. Der utilitaristische Geist hat die

---

[1] Alle Combinationen des künstlichen Gleichgewichts, in denen das moderne Europa sich so lange gewiegt hat, leiden, wie man ebenso geistvoll als zutreffend bemerkt hat, an einem großen Fehler, daß sie nämlich „in jedem ihrer Vertheidiger einen entschlossenen Feind haben". Dieselbe Eifersucht, welche die Mächte drängt, ihre Kräfte zur Aufrechthaltung des Gleichgewichtes zu vereinigen, bestimmt sie ebenso, für ihre eigene Rechnung rastlos an seiner Zerstörung zu arbeiten. Alle zusammen proclamiren sie dessen Unverletzlichkeit; aber getrennt strengt sich jede für sich an, dasselbe zu vernichten, wie dieß P. Ramière in dem unten (S. 745) citirten Artikel der „Études religieuses" nachgewiesen hat.

Stelle des katholischen Geistes eingenommen; in den neuen Combinationen ist das Gleichgewicht der Interessen die Kraft, welche die Stelle der Autorität des heiligen Stuhles einnehmen soll [1].

Diese neue Politik verfolgt ihren Lauf. Indifferent gegen jedes religiöse Princip, wartet sie auf den Augenblick, wo sie der Kirche die offene Feindschaft erklärt. Die Souveräne verlieren bald selbst die Idee, das Verständniß für die offenbaren Vortheile, welche ihnen die Vertheidigung des guten Rechtes und der Schutz der Christenheit noch gewähren könnten. Um die Schatten des Gleichgewichtes, denen sie nachjagen, aufrecht zu erhalten, öfter noch, um dieses Gleichgewicht zum Frommen ihrer eigenen Größe auszubeuten,

---

[1] De Carné fällt über die äußere Politik Heinrich's IV. ein strenges, aber gerechtes Urtheil. Er sagt: „Würdigt man, in ihren letzten Consequenzen, die großen von Heinrich IV. erdachten Combinationen der europäischen Politik, so ist es schwer, in derselben nicht eine Art von Weihe für den politischen Materialismus und für die religiöse Anarchie zu finden, welche die Völker ruinirt haben. Eine solche Politik war ohne Zweifel nothwendig; denn kein sittliches Band vereinigte die Völker damals mehr, und es war bedeutungsvoll, daß Frankreich die Initiative einer Reorganisation ergriff, die nun einmal als unerläßlich sich herausgestellt hatte; aber alle Theorien, die ausschließlich auf das Gleichgewicht der Kräfte und der Interessen gegründet waren, boten keine Garantie mehr für irgend ein Recht; es reichte thatsächlich hin, daß eine Schlechtigkeit gemeinsam begangen wurde, um von einem solchen Völkerrechte die Bestätigung zu finden, welches den Collectiv-Diebstahl sanctionirte und nur den individuellen Diebstahl ausschloß. Auch die Nationalitäten sind niemals in der Welt mit größerer Mißachtung behandelt worden, als gerade durch die Generationen, welche aus dem Gleichgewichte der Staaten die einzige Grundlage ihrer socialen Treue gemacht haben. Man muß anerkennen, daß die Theilung Polens das letzte Wort des im voraufgehenden Jahrhunderte ausgearbeiteten öffentlichen Rechtes gewesen ist, zu dem Heinrich IV. die Initiative ergriff." — Études sur les fondateurs de l'unité nationale en France, t. II, p. 120 (1re éd.).

werden sie, so sorgsam sie auch die Miene jenes Schutzes annehmen, die Freundeshand dem Todfeinde des christlichen Namens darbieten [1].

Der Westfälische Friede und der Friede zu Utrecht wollen, sowohl für das Gute wie für das Schlechte, zwischen den Völkern jene äußere Ordnung aufrecht erhalten, auf deren Erhaltung der Liberalismus seinen ganzen Ehrgeiz beschränkt. Aber in dem Leben der Nationen, wie in dem inneren Leben der einzelnen Gesellschaften, folgt der Liberalis-

---

[1] Selbst vom Standpunkte des Interesses war diese Politik, welche von jedem christlichen Princip abstrahirte, eine übel gewählte. Hätte Ludwig XIV. den Rath Leibnitzens befolgt, der es als seine Pflicht erklärte, die Waffen gegen die Türken zu kehren, statt gegen die christlichen Nationen, und in Aegypten die Vergrößerungen zu suchen, die er ohne große Gefahr und ohne offene Ungerechtigkeit in Europa nicht suchen konnte, so hätten die Geschicke Frankreichs leicht ganz andere werden können. Der gerechte Krieg, den Ludwig XIV. gegen die Türken, die Verächter jedes Rechtes, die gebornen Feinde der Christenheit, unternommen hätte, ein solcher Krieg, geführt in Uebereinstimmung mit den Traditionen des christlichen Europa, würde für Frankreich eine Aera der politischen Größe und Macht eröffnet haben, welche die Siege des allerchristlichsten Königs über christliche Mächte, denen die Niederlagen schnell folgen mußten, ihm niemals hätten geben können. — Vgl. die von Henri Martin (Hist. de France, t. XIII, p. 368) angeführte Denkschrift von Leibnitz. — Mignet sagt in Betreff der von Leibnitz in dieser Frage ausgesprochenen Ansichten: „Leibnitz erscheint hier, wie überall, als ein großer und bewundernswerther Geist; immerhin zeigt er sich auch hier mehr als ein speculativer, denn als ein praktischer Kopf, wenn auch weniger in seinen Ideen, als in seinen Erwartungen." — Vgl. Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, II^{e} série, t. II, 1839. Histoire de l'Académie, p. 81.

Ludwig XIV. folgte indeß dem blinden Instincte des Cäsarismus und hatte andere Sorgen. Er ergriff lieber die willkürlichsten Gelegenheiten, den Papst zu demüthigen, indem er ihn zu Genugthuungen zwang, die maßlos waren; und unter Beleidigungen, die unerhört waren, gefiel er sich in dem Triumphe der Gewalt über die entwaffnete Gerechtigkeit.

mus nur seinem Verhängnisse; er führt zur Anarchie und zur Tyrannei. Die in Utrecht geschaffene Ordnung soll nur achtzig Jahre Stand halten, und der Protestantismus, der in den Principien der Revolution zur vollen Wahrheit und Wirklichkeit gelangt, bringt bald über Europa die heftigsten Erschütterungen, welche jemals dessen Lebenskraft untergraben haben. Das alte Recht weicht jetzt dem neuen Rechte, dessen sich die modernen Cäsaren mit großem Erfolge zur Erfüllung ihrer Pläne einer universalen Knechtung bedienen werden. Durch List oder durch Gewalt sucht der Cäsarismus sich an der Kirche zu vergreifen, indem er ihr raubt, was ihr noch von öffentlicher Macht und von öffentlichem Einflusse übrig ist; Europa wird inmitten dieser sacrilegischen Operationen den letzten Rest seiner materiellen Ordnung und den letzten Schein von Frieden, der noch bisweilen sich zeigen wollte, einbüßen. Die Völker, denen man mit der demokratischen Souveränetät einen Frieden ohne Ende und ein Wohlergehen ohne Maß verheißen hatte, erstaunen, die betrogenen Werkzeuge des schuldvollsten Ehrgeizes in den Händen derer geworden zu sein, deren Vernunftrecht schon lange ihre Allgewalt besiegelt hatte. Aber die logischen Folgen der falschen Lehren müssen ihren Lauf haben. Das moderne Europa büßt unter der Alles erdrückenden Last eines jeden Tag sich verschärfenden Militarismus für die Illusionen seiner Freiheit ohne Gott und ohne die Kirche.

Es ist nur auf eine zweifache Weise möglich, die Einheit zwischen den Völkern herzustellen, entweder durch die Autorität einer Gerechtigkeit, vor welcher alle Mächtigen sich durch die Uebung des freien christlichen Gehorsams beugen lernen; oder durch die Gewalt, welche schon zu verschiedenen Malen sich in Eroberungen praktisch versucht hat, und der man mit innerer Nothwendigkeit verfällt. Außer diesen beiden Möglichkeiten bleibt nur die Zwietracht und die Anarchie.

Das Alterthum kannte nur die Einheit der Furcht und

der Unterdrückung. Die Liebe fehlte ihm ebenso sehr, wie der rechte Begriff der sittlichen Autorität, die keine andere, als eine von Gott selbst gegebene sein kann. Bei den Alten geschah Alles durch eine bloß menschliche Macht und auf Grund eines rein menschlichen Rechtes; da aber der Mensch naturgemäß der Nebenbuhler und Feind des Menschen ist, in Bezug auf die Macht ebenso sehr wie in Bezug auf Hab und Gut, konnte das bloß menschliche Recht zwischen den Staaten nur die Feindseligkeit, die Eroberung und die Knechtschaft herbeiführen.

Die Einheit stellt sich am Ende in der gesammten Griechenwelt her, aber erst auf dem Wege ihrer gewaltsamen Unterjochung durch Alexander. Inmitten dieser Volksstämme, in denen die Idee des hellenischen Vaterlandes lebte, und die durch die Aehnlichkeit ihres Genius, ihrer Bildung und durch die Lage ihrer Territorien zur Einheit hinneigten, konnte einzig die Gewalt für einen Augenblick einen gewissen einheitlichen Zusammenhang herstellen. Rom fühlte sich berufen, die Einheit unter allen Völkern herzustellen. Zur Zeit seiner höchsten Macht ließ der Dichter ihm durch den Vater der Götter und Menschen das Imperium sine fine verkünden [1]. Aber die römische Einheit war immer nur die Einheit der Gewalt, der Eroberung und der Ausbeutung, und niemals eine Einheit der Freiheit und Gleichheit, wie sie die katholische Welt gesehen.

Die Kirche hat den Nationen ihr eigenes Leben gegeben, ihre individuelle Freiheit, wenn man so sagen darf, geradeso wie sie dieselbe den Menschen immer und in allen Gesellschaften geschenkt hat, wo man sich zum Gehorsam unter ihre göttliche Sendung verstanden hat. Die Gerechtigkeit und die Liebe, die sie in allen Dingen übt, befehlen die Hochachtung

---

[1] His ego nec metas rerum nec tempora pono;
Imperium sine fine dedi.

vor der legitimen Unabhängigkeit jedes Dritten; mehr noch, diese Hochachtung ist garantirt durch die Macht ihrer Autorität, durch die gesammte Ordnung, welche die Unterwerfung der Völker unter ihr Gesetz überall herstellt. Die Kirche gründet auf das Princip der Pflicht, des Gehorsams unter der Autorität durch den Geist des Opfers, jenes Gleichgewicht, welches zur ersten Regel die Hochachtung vor der Unabhängigkeit Aller hat, und welches man vergebens auf der trügerischen Grundlage eines wohlverstandenen Interesses herzustellen versucht hat. Die Kirche hat zu allen Zeiten die Theorien der Universalmonarchie zurückgewiesen, welche immer nichts anderes waren und sein können, als die Theorien des universalen Absolutismus.

Aller Rationalismus strebt nach der Vernichtung der Nationalitäten und nach dem Aufgehen der Massen in der großen Einheit des humanitären Lebens, in welchem jede Freiheit und jedes eigene Leben verschwindet. Zu diesem Resultate gelangen die beiden Formen des Rationalismus in gleicher Weise. Der Radicalismus oder der demokratische Rationalismus führt dahin, unter dem Einflusse der alle Religion und alles geistige Leben absolut läugnenden Lehre des Positivismus, durch den schrankenlosen Individualismus und die Allgewalt der Zahl; für den Positivismus gibt es und kann es nichts mehr auf dieser Welt geben, als zusammenhangslose Individuen. Die Menschheit ist nur die Totalsumme der Individuen, welche sich in einem gegebenen Augenblicke auf der Erde zerstreut vorfinden. So betrachtet, sind der Mensch und die Menschheit ein und dasselbe, weil sie sich nur noch der Zahl nach unterscheiden. Das humanitäre Interesse, welches das natürliche Gesetz jedes Individuums ist, ist auch das natürliche Gesetz der Menschheit. Das humanitäre Interesse ist die Summe aller individuellen Interessen für sich genommen; das erstere unterscheidet sich von dem letzteren durch die Masse und keineswegs der Natur nach.

Auf Grund solcher Ideen ist schlechterdings nicht abzusehen, wie die Nation sich zwischen die Menschheit und die Individuen drängen und auf eigene Rechte Anspruch machen kann. Wenn sich in der allgemeinen Bewegung der Menschen besondere Gruppen bilden, so geschieht dieß nur auf Grund rein zufälliger Thatsachen, welche keinerlei Recht in der wesentlichen Ordnung der Dinge beanspruchen können; diese Gruppen verschwinden, wie sie auftreten, je nach den localen und vorübergehenden Zufällen. Das Interesse hat sie gebildet, das Interesse löst sie auf, und es kann in alledem von einer Pflicht, von einem Rechte, von einer dauernden Einheit und einer ernsten Anhänglichkeit keine Rede sein. Je inniger der Einzelne mit der Masse verbunden sein wird, und je mehr die Masse in directen Verkehr mit jedem Einzelnen treten wird, desto größer wird die Kraft des Einzelnen sein, welche durch diese Verbindung die zusammengezählte Kraft Aller wird. Die Nationalität, welche den Menschen von der Masse unterscheidet und seine Zuneigung und seine Thätigkeit auf einen besonderen Punkt hinrichtet, kann nach diesen Ideen nur ein Hinderniß für den Fortschritt und die Macht der Menschheit sein.

Betrachtet man die Frage von dem entgegengesetzten Gesichtspunkte aus, auf den sich die andere Form des aristokratischen Nationalismus stellt, so treten die kosmopolitischen Tendenzen nicht weniger in den Vordergrund. Hier steht rechtlich die Souveränetät der zu ihrer höchsten Entwickelung gelangten Idee zu. Nun wird die Idee aber mächtiger sein, wenn sie sich von der gesammten Menschheit loslösen und in der Institution eines Universalstaates befestigen wird, als wenn sie bloß in einem Winkel der Welt im Schooße eines besonderen Staates sich zeigt und dort verliert. Jede besondere Gesellschaft schafft aus sich eine allgemeine Idee, gleichsam das rationelle Wesen des Volkes und der Masse der Individuen, aus denen sie zusammengesetzt ist. Diese

Offenbarung der Vernunft ist in jedem Staate souverän, weil sie höher und vollständiger ist, als die besonderen Offenbarungen der individuellen Vernunft. Aber wenn diese Idee Allem im Staate überlegen ist, so wird die allgemeine Idee, welche aus dem Zusammenwirken aller in der ganzen Menschheit verbreiteten rationellen Kräfte entsteht, ihr überlegen sein. Wo diese höhere Idee einmal scharf und bestimmt sich gebildet, wird sie rechtmäßig die Beherrscherin der Welt. Hier haben wir also die Universalmonarchie der allgemeinen Vernunft in ihrer legitimen und nothwendigen Constituirung. Und diese Monarchie, eine wirkliche Universalmonarchie, wäre der Absolutismus ohne Grenzen, welche mittels der Organisation einer cäsaristischen Herrschaft allen Völkern gebieten und der ganzen Erde sich aufzwingen würde.

Die katholische Kirche führt Alles zur wahren Einheit, welche eine Einheit der Harmonie und nicht der Auflösung ist. Einerseits flößt sie uns die Liebe zum Vaterlande und die Hochachtung vor dem Rechte der besonderen Souveränetäten ein; anderseits pflegt sie in uns das Bewußtsein der Brüderlichkeit aller Menschen vor Gott und das Bewußtsein ihrer gegenseitigen Solidarität in Bezug auf das Werk ihrer sittlichen Vervollkommnung, d. h. ihres Seelenheils. In dem katholischen Systeme sind die Nationen wahrhaft unabhängig und nichtsdestoweniger stark geeint durch die gemeinsame Unterwerfung unter das Gesetz Gottes und durch den Gehorsam unter die einzige Macht, welche gesetzt ist, die Menschen der Vollendung ihrer Bestimmung entgegenzuführen. Die christlichen Völker sind Eins in der Kirche, wie alle Christen Eins sind in Christus. Wir Christen halten daran fest, daß wir alle zusammen in Christus durch die Kirche Einen Leib bilden, und daß dennoch ein Jeder von uns sein eigenes Leben lebt; wir haben unsere individuelle Bestimmung und verfolgen sie durch eigene Kraft, zwar immer unterstützt von der Gnade Gottes, aber immer und überall in der vollsten Freiheit unseres

Heiles oder auch unseres Verderbens. Nicht anders ist es mit den Nationen; die Analogie des Gesetzes, welches sie lenkt, mit dem, welches die Individuen lenkt, tritt hier, wie in jeder anderen Sache, offen zu Tage. Die Wirksamkeit der Kirche auf die Gewissen und auf den öffentlichen Geist hat in unseren modernen Gesellschaften die individuelle Freiheit geschaffen, von welcher die antike Welt nichts wußte, und vor der sie darum nicht die mindeste Hochachtung hatte. Unter der unmittelbaren Leitung der Kirche haben sich alle die Nationen gebildet, welche heute die Welt beherrschen. Die Kirche hat ihnen, mit dem Bewußtsein ihrer providenziellen Sendung und ihrer Pflichten vor Gott, die Anhänglichkeit an ihre Unabhängigkeit und damit den richtigen Begriff ihrer eigenen Rechte eingeflößt.

Der christliche Patriotismus ist wesentlich verschieden von dem antiken Patriotismus. Letzterer tritt als eine Art von Fanatismus auf, welcher den Einzelnen treibt, mit Leib und Seele sich in die große Staatseinheit gleichsam zu stürzen und in ihr sein eigenes Leben ganz zu verlieren. Unter der Herrschaft des christlichen Patriotismus gibt sich der Mensch auch an sein Vaterland hin; aber seine sich selbstverläugnende Hingabe im Frieden wie im Kriege hat nichts mit dem pantheistischen Aufgehen in dem Staatsganzen gemein, welchem der Bürger der antiken Gesellschaft zum Opfer fiel. So sehr der Christ sich aber auch an das Vaterland dahingibt, er bleibt immer er selbst, weil über dem irdischen Vaterlande noch ein Gott lebt, dem er sich zuerst und zumeist schuldet. Dieser Gott nun macht es ihm zum Gesetze, sein Vaterland zu lieben und demselben zu dienen; und darum dient der Christ dem Vaterlande mit um so größerer Wirksamkeit und Treue, als er in dessen Dienst, zu dessen Verfügung Kräfte stellt, denen das Bewußtsein der Menschenwürde, der Freiheit und der persönlichen Verantwortlichkeit ihre ganze Größe und Energie eingehaucht hat. Der Christ, welcher gehalten ist,

alle Menschen zu lieben, liebt mit einer besonderen Liebe die, welche mit ihm in demselben Lande leben, welche mit ihm im öffentlichen Leben die guten und bösen Tage theilen, und denen er sich durch die gemeinsame Tradition und die gemeinsamen Zuneigungen enger geeint findet [1].

---

[1] Man kann in den christlichen Zeiten, gerade in denen, deren öffentliches Leben die volksthümlichen, tiefen Ideen am meisten entwickelt haben, immer wieder die Beobachtung machen, wie man hier die Vaterlandsliebe direct auf das Gebot der christlichen Nächstenliebe gründete. Philippe de Beaumanoir sagt bei Auseinandersetzung der verschiedenen Gründe, welche ihn bewogen, das Gewohnheitsrecht Beauvoisis' aufzuzeichnen: dieß geschehe, „weil Gott befohlen, den Nächsten, wie sich selbst, zu lieben; und die Bewohner des genannten Landes sind unsere Nächsten auf Grund der Nachbarschaft und der Nation und der Sprache, um ihnen, ohne großen Nutzen für uns, durch unsere Arbeit mit der Hülfe Gottes, ein Buch zu bieten, in welchem sie belehrt werden könnten, das Rechte zu thun und das Unrechte zu lassen." — Vgl. den Eingang zu den Coutumes de Beauvoisis.

In der rationalistischen Schule täuscht man sich durchaus über die Natur und die Bedeutung des Gefühles, welches den Christen an die Kirche fesselt. Man hat gesagt: „Das Christenthum brachte dem Menschen moralische Tugenden bei, schenkte ihm außerordentliche, geistige Kräfte im Hinblick auf eine überirdische Ordnung; aber es hat keineswegs dem Menschen die anderen Tugenden gebracht, welche zum Zweck die Herstellung einer Ordnung der Menschen untereinander haben, nämlich die bürgerlichen Tugenden, die mit der Freiheit der alten Städte durch den kosmopolitischen Despotismus der Kaiser erstickt wurden. Auch das Christenthum ist kosmopolitisch; es ist es selbst noch mehr, als die römische Civilisation, weil es die Einheit des Menschengeschlechtes, die Brüderlichkeit des Römers und des Barbaren predigt. Freilich ist das sein Ruhm; aber es ist auch seine Unzuträglichkeit." — So Henri Martin, Histoire de France, t. I, p. 332.

Das wäre wahr, wenn die katholische Einheit dasselbe wäre, wie die pantheistische Einheit, zu welcher die Logik den rationalistischen Humanitarismus consequent hinführt. Die Kirche hat indessen von dem Tage ihrer Gründung an bis heute nichts mit größerer Energie verworfen und bekämpft, als den Pantheismus, und nichts steht dem Pantheismus in so diametraler Feindseligkeit entgegen, als der praktische

Der Geist der katholischen Kirche befestigt, mit der Entwickelung des Patriotismus, die Unabhängigkeit der Nationen, welche die Gesellschaft des Menschengeschlechtes bilden. Anderseits gibt die katholische Kirche dieser Gesellschaft die Einheit der Principien, die Einheit von Gesetz und Gewalt, ohne welche die Organisation einer solchen Gesellschaft nie etwas anderes sein würde, als ein Traum.

Als einzige und unfehlbare Erklärerin des geoffenbarten Gesetzes gibt die Kirche der Welt das universale Gesetz, ohne welches sich kein sociales Band unter den verschiedenen Nationen bilden kann. Die Völker, welche denselben Glauben haben, schlagen in ihrem öffentlichen Leben den Weg desselben Verhaltens ein. Ohne daß das Dazwischentreten irgend einer voraufgehenden Convention nothwendig wäre, bildet sich, durch die Natur der Dinge selbst, in der Welt ein Gewohnheitsrecht, nach welchem sich zwischen den Staaten Alles entscheidet und regelt. Aber das gemeinsame Uebereinkommen über das Recht genügt nicht; es bedarf dazu einer Macht, welche dessen Principien an letztgültiger Stelle definirt, sobald sie bestritten werden, und welche die Schwierigkeiten regelt, die sich bei ihrer Anwendung ergeben. Zu diesem Schiedsamte ist die Kirche da, mit ihrer fest im Mittelpunkte auf St. Petri Stuhl gegründeten Autorität und mit ihrer Hierarchie, deren wunderbare und mächtige Organisation die ganze Welt umfaßt.

Das in allen seinen wesentlichen Punkten so bestimmt lautende Gesetz, welches die Kirche gibt, ihre höchste, absolut souveräne Autorität, ihre durch den vollständigen Gehorsam

---

Begriff des christlichen Lebens. Haben es denn in Wahrheit die katholischen Völker je an Patriotismus fehlen lassen? Gibt es denn nicht unzählbare Thatsachen bis auf den gegenwärtigen, den heutigen Tag, die uns laut verkünden, bis zu welcher Größe der Hingabe, inmitten einer nur zu allgemeinen Hinfälligkeit, der Heroismus des Christen fähig ist, der für sein Vaterland kämpft?

gegen die einzige Macht, die sie leitet, so starke Hierarchie, haben dennoch nichts Enges, Beschränkendes an sich: sie sind im Gegentheile so eingerichtet, daß sie den Menschen und den Gesellschaften volle Freiheit in allen den Dingen lassen, welche vorübergehen, welche mit dem Laufe der Zeit sich ändern, oder welche von Land zu Land verschieden sind. So sehr die Kirche mit unbeugsamer Strenge die Einheit in allem, was nothwendig ist, aufrecht erhält, läßt sie in den zweifelhaften oder zufälligen Dingen jene volle Freiheit, welche die Verschiedenheit der Sitten erheischt. Mit einer solchen Regierungsweise, welche durch die Natur des Menschen und durch die Lage seines Lebens in dieser Welt von selbst angezeigt ist, wird die in jeder Gesellschaft nothwendige Einheit mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der den verschiedenen Ländern eigenthümlichen Lagen sich versöhnen. Jedes Volk, jede Gruppe von Völkern wird sich nach freiem Ermessen unter einer solchen Regierung bewegen können, indem sie ihre Sitten und ihre Gewohnheiten beibehalten, ohne daß die Harmonie des Ganzen gestört wird. Die Gerechtigkeit, immer und überall dieselbe in ihren allgemeinen Grundzügen, hält das sociale Band zwischen allen Nationen aufrecht, welche ohne sie durch den Gegensatz der Charaktere, die Rivalität der Interessen und den Stolz der Racen leicht in Feindseligkeit unter sich gerathen würden.

Zur Vollführung der großen Funktionen der Gewalt sichert die Verfassung der kirchlichen Autorität den Völkern alle möglichen Garantien. Ich spreche nicht von den allgemeinen Regeln der Gerechtigkeit, welche das Wesen aller socialen Gesetze ausmachen: in dieser Hinsicht ist die Kirche unfehlbar, und sie kann den Völkern nichts anderes geben, als die reine Wahrheit. Aber auch wo es sich darum handelt, diese höheren Principien auf besondere Fälle anzuwenden und thatsächliche Entscheidungen zu treffen, haben die Interessen des Erdkreises, in dem stets um die höchste Gewalt herum

versammelten Collegium der Cardinäle, ebenso sichere wie einsichtsvolle Repräsentanten. Wenn es jemals in der Welt eine Versammlung gegeben, in der man wahrhaft eine auserlesene Schaar von Männern der Wissenschaft, des Rathes und der Regierung sah, so ist es wohl das heilige Collegium. In dieser Versammlung herrscht die Pflicht; sie macht alle ihre Mitglieder in strengster Gewissenhaftigkeit auf alles das aufmerksam, was den legitimen Wünschen der Völker entgegen sein und darum deren Liebe und Unterwürfigkeit unter die Kirche vermindern könnte. Man hat öfter schon von einem Rathe, wie dem der Amphiktyonen gesprochen, welcher die heute so feindlich getrennten Völker einander näher bringen, ihre Interessen versöhnen, gemeinsame Verhaltungsregeln aufstellen und die Ordnung dort sichern könnte, wo leicht Verwirrung und Widerspruch droht. Aber wozu denn solche Träumereien, wenn man wirkliche, alles das umfassende Institutionen vor Augen hat? Will man denn bis auf die Heiden zurückgehen und ein Vorbild in Institutionen suchen, die immer nur in höchst unvollkommener Weise funktionirt haben, wo man das großartige Ideal eines universalen Senates doch verwirklicht sieht, eines Senates, in dem jedes Mitglied unter dem einheitlichen Gesetze einer Gerechtigkeit ohne Schatten steht, und in die es die besonderen Gesichtspunkte und Eindrücke der Orte mitbringt, in denen es geboren ist, oder die es persönlich, in der Verwaltung hoher kirchlicher Aemter, kennen gelernt hat? Gibt es außer diesem unvergleichlichen Senate in der Kirche nicht einen, wo möglich, noch erhabeneren? In den Concilien hat die ganze Menschheit ihre Vertreter. Die politische Geschichte sagt uns so gut, wie die Kirchengeschichte, was sie für die gute Ordnung und den Frieden der Welt gethan haben.

Allein die Kirche hat in ihren Händen nicht die materielle Gewalt, und ohne die Macht des Schwertes ist auf dieser Welt Nichts der Dauer und Ordnung versichert. Das

Schwert, das die Fürsten der Völker tragen, muß zur Verfügung der Kirche stehen, damit ihre Befehle und ihre Urtheile Gehorsam finden. Einen Augenblick lang hat man inmitten der katholischen Welt eine Macht erstehen sehen, welche gleichsam der Arm der Kirche für den Bereich der zeitlichen Ordnung war. Aber das römische Kaiserthum der deutschen Nation zeigte sich bald seiner hohen Sendung untreu. Zu oft wandten sich die Waffen, die dasselbe zur Vertheidigung der Kirche erhalten hatte, gegen dieselbe. Die Kirche war deßhalb aber keineswegs waffenlos; der Papst wählte unter den Fürsten zur Ausführung seiner Decrete den würdigsten, d. h. den treuesten gegen den Glauben und das gute Recht. Die Vorsehung wußte ihm, so oft es nothwendig wurde, die Hülfe dieser Soldaten der Gerechtigkeit zu sichern. In allen entscheidenden Krisen haben sich Fürsten und Völker gefunden, welche freiwillig, oder auch gezwungen durch die Gewalt der Umstände, die Diener der großen Absichten Gottes gewesen sind, die er durch seine Kirche in dieser Welt verwirklicht.

Die Völker haben sich in Bezug auf ihre Freiheit bei dieser Verfassung wohlgestanden. Nach dieser Verfassung hatte die Gewalt, welche ihre Souveränetät über sie ausübte, keinerlei zeitliche Macht, mit Ausnahme jener, welche unerläßlich war, um die volle Unabhängigkeit ihres Amtes zu sichern. Was wäre wohl geschehen, wenn diese Gewalt über eine große Anzahl von Soldaten verfügt und mit allem dem ausgerüstet gewesen wäre, was in den Angelegenheiten dieser Welt das materielle Uebergewicht gibt? Hätten die Völker wohl in einem so stark bewaffneten Richter den Charakter jener liebenswürdigen und väterlichen Autorität gefunden, welche die große Kraft des Papstthums ausmacht, und welche ihm im Mittelalter die Liebe, das Vertrauen und den vollen Gehorsam aller Nationen erobert hat? Es gibt nur Eine neutrale, d. h. vollständig unparteiische und uneigennützige Macht, welche des Schiedsrichteramtes zwischen den Staaten

walten kann. Die Päpste haben alle Vortheile dieser Macht. Durch die Natur ihrer Sendung unbedingt über alle jene zeitlichen Interessen gestellt, welche die Welt zumeist beschäftigen und leidenschaftlich erregen; in dem kleinen fürstlichen Besitzthume, welches die Voraussetzung und der Schutz ihrer Unabhängigkeit ist, gleichgültig gegen die Combinationen der rein politischen Ordnung, welche Gegenstand der Streitigkeiten unter den Staaten bilden, sind sie wahrhaft neutral inmitten der feindlichen Bewegungen, welche der Ehrgeiz der Völker oder ihrer Fürsten erregt. Es ist ihnen durchaus versagt, eine andere Sorge, als die der Gerechtigkeit und des höheren und allgemeinen Wohles der Nationen zu haben, die Christus ihrer Hut anvertraut hat.

Das war, ihren wesentlichen Zügen nach, die allgemeine, im Mittelalter bestehende Ordnung des katholischen Europa. Wie es bei allen großen Dingen zutrifft, war diese Ordnung von selbst aus der allgemeinen Lage der Welt hervorgegangen, ohne daß Jemand ihre Idee im Voraus gehabt oder entworfen hätte. Die Ausübung der Jurisdiction der Kirche in jeder Frage der Sittlichkeit und Gerechtigkeit stimmt so sehr mit der Natur der menschlichen Gesellschaft überein, sie entspricht so sehr dem Bedürfnisse des Friedens und der Sicherheit, welches alle Völker empfinden, daß es mit einer gewissermaßen nothwendigen Consequenz dahin kommen mußte, dem apostolischen Stuhle die Attribute eines obersten Tribunals in internationalen Streitfragen zuzuerkennen.

Wo die Kirche einmal begründet, wo sie Herrin der Gewissen geworden war, war es unmöglich, daß die von ihrem Glauben durchdrungenen Völker nicht an ihre Autorität appellirt hätten. Die Vorsehung hatte Alles vorbereitet, um die Constituirung der internationalen Gesellschaft unter der Leitung der Kirche herbeizuführen. Die Welt folgte hierin nur einer Bewegung, welche überall, wo einmal ihre Principien angenommen waren, gleichsam instinctiv sich Bahn brach.

Es genügte ganz, daß man den wohlwollenden Absichten Gottes mit ihr, durch die Empörung des Stolzes, kein Hinderniß in den Weg legte. So sah man denn in den Zeiten des Glaubens den freien Willen der Nationen in Eintracht mit dem göttlichen Rechte der Kirche mitwirken, um jene große moralische und politische Einheit der Christenheit zu bilden, deren Zerstörung das moderne Europa noch immer in voller politischer Desorganisation läßt.

Unter der Leitung der Päpste stellte sich die Einheit zwischen den Nationen in wunderbarer Weise her. Es besteht in dem katholischen Europa nicht allein die Tendenz, die politische Einheit, durch die Unterwerfung unter dieselben Regeln des internationalen Rechtes, zu constituiren; diese Einheit lebt in den Sitten, in dem Herzen der Nationen selbst und prägt sich in ihrem eigensten Leben aus. Uebereinstimmende Glaubensüberzeugungen bringen Gesellschaften hervor, die sich in Allem gleichen, so sehr dieß überhaupt bei der Verschiedenheit der Charaktere und der äußeren Lage der socialen Entwickelung zulässig ist [1]. Es wird nicht schwer

[1] Alle die, welche die socialen und politischen Zustände des alten Europa erforscht und geschildert haben, sind über diese Aehnlichkeit der Sitten und Einrichtungen bei den verschiedenen Völkern der Christenheit nicht wenig erstaunt gewesen. De Tocqueville macht, ohne ihre Ursache zu erkennen, auf diese Aehnlichkeit aufmerksam (l'Ancien Régime et la Révolution, l. I, ch. IV). Le Play faßt ihre Grundzüge in folgenden Worten treffend zusammen: „Im Mittelalter war die Uebereinstimmung der Ideen und der Sitten in ganz außerordentlichem Umfange im Schooße der regierenden und leitenden Klassen vorhanden; die Gleichförmigkeit zeigte sich in den christlichen Ueberzeugungen und in dem gemeinsamen Widerstandsgeiste gegen den Islam, in der wahrhaften Gemeinschaft der Lehren, in der Einheit der wissenschaftlichen und literarischen Sprache, in der übereinstimmenden Organisation der Souveränetät der Provinz, der Land- und Stadtgemeinden, der Familie, der Arbeit, der Armen, der Magistratur, des Clerus und ganz allgemein in allen Details der socialen Hierarchie." — Vgl. La Réforme sociale, t. II, p. 63 (1re éd.).

sein, durch das Band der internationalen Gesellschaft alle jene Nationen einander näher zu bringen, welche durch die Gemeinschaft des Glaubens und die Aehnlichkeit der Sitten innerlich einander nahe stehen. Die so in der Einheit aller Nationen constituirte Christenheit bildet einen großen Körper, dessen Seele die Kirche ist. Sie ist der in allen Völkern lebende Christus, der diese mit seinem Geiste durchdringt und bis zu jener Vollendung erhebt, deren göttliches Vorbild er selbst ihnen gibt, wofern sie nicht freiwillig, durch die Trennung von der Kirche, auf das Princip verzichten, welches ihre Kraft ausmacht.

Jede Art des Liberalismus hat einen wahrhaften Schrecken vor einer Ordnung und vor einem Rechte, welches eine andere als eine rein menschliche Quelle hat. Daher die universale Auflehnung gegen jede Souveränetät der Kirche im öffentlichen Leben und besonders gegen jede Ausübung ihrer Autorität in den Fragen des Völkerrechts. Aus diesem Geiste stammt das Urtheil, welches Bluntschli über die heilige Allianz und über die Verfassung der katholischen Gesellschaft im Allgemeinen fällte. „Die heilige Allianz vom Jahr 1815, welche auf das Princip der christlichen Religion ein neues christliches Völkerrecht begründen will, kann nicht als modernes Völkerrecht gelten. Indem sie das Völkerrecht ausschließlich auf die Religion gründet, verkennt sie den Unterschied von Religion und Recht; indem sie nur auf christliche Völker anwendbar ist und die nicht christlichen Staaten außerhalb der menschlichen Weltordnung setzt, verengt sie die Wirksamkeit des Völkerrechts; indem sie Christus als den „alleinigen Souverän der gesammten christlichen Nation“ bezeichnet, geräth sie auf die Abwege der Theokratie, welche dem politischen Bewußtsein der europäischen und der civilisirten Völker überhaupt fremd und unerträglich ist; indem sie die patriarchalischen Ideen zu Staatsprincipien erhöht, paßt sie nicht zu der Denkweise und den Bedürf-

nissen der politisch erzogenen und frei gewordenen Menschheit." [1]

[1] Le droit international codifié (2e éd.), §. 101 u. 102.

Die heilige Allianz war der Versuch einer Umkehr zu dem alten, katholischen Rechte, aber die Spaltungen, welche die Häresie und das Schisma unter den Mächten verbreitet hatten und wach hielten, nahmen alsbald diesem Versuche jeden ernsten Charakter. Im Uebrigen war der utilitaristische Geist, welchen der Protestantismus unter den modernen Völkern entwickelt hatte, nimmer einer Aufgabe gewachsen, zu deren Erfüllung einzig und allein der Geist der Selbstverläugnung und der Abtödtung genügen kann, der in den katholischen Gesellschaften lebt.

Laurentie (vgl. die „Union", 26 Octobre 1874) gibt über das Werk der heiligen Allianz folgendes Urtheil ab:

„Nachdem der Wiener Congreß im Jahre 1814 über die großen und die kleinen Staaten, mittels arbiträrer Entscheidungen, verfügt und wieder verfügt hatte, und als es den drei mächtigsten Staaten gefallen hatte, eine Acte der heiligen Allianz zu veröffentlichen, gleichsam als wäre nun hinsichtlich des öffentlichen Rechtes und der Legitimität Alles in vortrefflichster Ordnung, behielt sich England eintretenden Falles sein besonderes Verhaltungsrecht vor und weigerte sich, durch eine Lehre sich binden zu lassen, welche doch nichts war, als eine Convention, und welche, obschon im Namen der heiligen Dreifaltigkeit promulgirt, jeder Sanction unter den drei Staaten ermangelte, von denen der eine katholisch, der zweite protestantisch, der dritte schismatisch von der Kirche getrennt war.

„England war consequent; es wäre mehr als ein Wunder gewesen, wenn die heilige Allianz in der Folge sich consequent geblieben wäre.

„Die heilige Allianz war gleichsam eine mystische Umkehr zu der viel naiveren Politik einer schon fernen Vergangenheit.

„Aber immerhin rief sie doch den Namen Gottes noch einmal in die Politik der europäischen Großstaaten. Und war dieß nicht gleichsam die ersehnte Verheißung des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe? Und sah es sich nicht an, als sollte die Welt in Sicherheit leben unter dem Schutze von Fürsten, die sich als ‚Brüder in Jesus Christus' begrüßten, die durch heilige und unlösliche Bande geeint seien?

„Die Inconsequenz lag also in den Thaten, die diesen feierlichen Erklärungen auf dem Fuße folgten. In dieser Hinsicht ist Alles bereits gesagt und wiedergesagt worden. Was ist von den zwanzig auf dem

Der ganze Haß, welcher heute gegen das Papstthum alle Gewaltthätigkeit und List in Bewegung setzt, ist aus der humanitären Leidenschaftlichkeit entstanden. Diejenigen, welche sich ihrem brutalen und schnöden Kriege hingeben, wollen vor Allem durch die Unterdrückung der politischen Unabhängigkeit des heiligen Stuhles ihm die Ausübung seiner souveränen Jurisdiction über die Völker unmöglich machen. Außer dem Hasse und der Verschlagenheit soll dazu auch noch die feige Preisgebung helfen. Alles, was liberalen Charakter an sich trägt, selbst mit einem Anfluge von katholischen Ideen, zeigt sich instinctmäßig geneigt, die Trennung des Geistlichen von dem Zeitlichen zu verlangen, im Völkerrechte wie überall sonst. Man wünscht recht wohl, daß die Einflüsse der geistlichen Ordnung in der Welt sich geltend machen; man wünscht selbst, daß diese Einflüsse auf die Gewissen so groß wie möglich seien, aber man will für die politische Ordnung und über der politischen Ordnung gar keine geistliche Autorität mehr. Daher bei Einigen eine gewisse Geneigtheit, anzunehmen, daß das Papstthum, selbst der Unabhängigkeit, welche ihm seine zeitliche Souveränetät gibt, beraubt, immer noch seine Mission werde vollführen können; daher jene Zugeständnisse politischer Art, welche, soweit sie von Katholiken herrühren, eher dem Verrathe, als sonst irgend etwas gleichen.

In dem Maße, als die radicale Zerstörung der alten christlichen Ordnung voranschreitet und sich vollendet, wächst die allgemeine Confusion zusichtlich und dichte, finstere Wolken umlagern rings den Horizont der europäischen Politik. Aber die zunehmenden Mißbräuche der Gewalt, die Ohnmacht und innere Hinfälligkeit aller der Nationen, welche an Nichts mehr

---

Wiener Congresse wieder erhobenen, erneuerten und zurechtgemachten Staatswesen heute noch übrig in Europa? Etiam periere ruinae; alles, was in Wien beschlossen wurde, ist verschwunden. Die heilige Allianz selbst lebt nur in dunkler Erinnerung, fast wie ein grimmer Hohn auf unsere Tage.“

glauben, als an sich selbst, beginnen bereits viele Vorurtheile zu erschüttern und manche Illusionen zu zerstören. Man hatte von allen Seiten große Hoffnungen auf das gesetzt, was man das europäische Schiedsgericht genannt hat. Die Idee, zwischen Nationen eine Art von Souveränetät der allgemeinen Vernunft herzustellen, gefiel dem Liberalismus unseres Jahrhunderts ganz außerordentlich. Man wollte und will gar nicht einsehen, daß das höhere Recht der Reglementation und der Jurisdiction, welches die großen Mächte für sich beanspruchten, im Grunde Nichts war, als das Recht des Stärkeren. Man gefiel sich in dem Glauben, die Stärkeren seien auch die Weisesten: genau dieselbe Theorie, mit der alle Despoten sich rechtfertigen. Man hatte bereits 1815 zum Ueberflusse gesehen, was diese Weisheit der Stärkeren aus dem Rechte und der Freiheit der Schwachen zu machen im Stande ist. Gegenwärtig sind wir schon so weit, daß die Stärksten und die Starken für sich allein die Regelung der gesammten Weltordnung in Anspruch nehmen. Mit den europäischen Congressen ist es nachgerade vorbei. Es gibt gegenwärtig keine andere Gerechtigkeit mehr, als den Willen jener Fürsten, die über die größte Anzahl der bestconstruirten Kanonen zu verfügen haben. Und auf dieser wahrlich nicht beneidenswerthen Höhe völkerrechtlicher Entwickelung ist Europa in dem Augenblicke angelangt, wo es sich als Ehre anrechnet, die letzten Spuren der politischen Gewalt der Päpste vernichtet zu haben. Dahin hat der Wahn von 1789 geführt.

Die mit klarem Blicke begabten Männer der Jetztzeit sind betroffen von dem Uebermaß der Unordnung, des Widerspruches und der Ohnmacht, welches die allgemeine Politik des neunzehnten Jahrhunderts in so beklagenswerther Weise zur Schau trägt. Die selbst, deren Hoffnung auf die Vernunft und die Weisheit der liberalen Menschheit am stärksten ist, können sich fortan nicht mehr verhehlen, wie voll von Schwierigkeiten und Gefahren die allgemeine Lage

geworden ist [1]. Während sie sich in gelehrten Combinationen erschöpfen, die regelmäßig, inmitten der unaustilgbaren Laster

[1] Ich berufe mich zum Zeugnisse hierfür auf einen aufrichtigen und wohlunterrichteten Schriftsteller, welcher das Wohl der Gesellschaft und eine dauerhafte Ordnung der Welt mittels des reinen Liberalismus mit einer gewissen Leidenschaft anstrebt, der aber trotz alles Vertrauens, welches ihm seine Lehre einflößt, dennoch die hinfällige und gefahrvolle Lage der Gegenwart sich nicht mehr verhehlen kann.

Im Augenblicke, wo man glaubt und es ausspricht, daß die Macht der endlich frei gewordenen Vernunft überall den Frieden sichern werde, findet man sich mehr als je der Gefahr allgemeiner und erbarmungsloser Weltkriege ausgesetzt. Ueber die düstere Wirklichkeit dieser unserer Lage schreibt de Laveleye Folgendes: „Unter den traurigen Dingen unserer Epoche kenne ich Nichts, was mehr betrübt und zur Demüthigung der Vernunft geeigneter ist, als den Gegensatz zwischen den Fortschritten der internationalen Solidarität und dem Wiedererwachen der kriegerischen Ideen, der sich vor unseren Augen befestigt und ausbreitet. Einerseits sieht man, wie die Nationen unter sich so enge, so herzliche Beziehungen unterhalten, daß man fast glaubt, die Brüderlichkeit des Evangeliums und seine Herrschaft über die endlich gefriedigte Erde vollendet zu sehen. Auf der anderen Seite aber sieht man dieselben Völker ihre Zeit und ihre Reichthümer auf die Vorbereitungsmittel zum Kriege verwenden, und ihr Genie in der Erfindung wirksamerer und vollendeterer Mittel zur Erwürgung und Vernichtung ihres Nächsten erschöpfen. . . . Ehedem hatten die Interessen und das Bewußtsein des Friedens eine solche Herrschaft sich erobert, daß, wenn man die europäischen Nationen befragt hätte, keine einzige geantwortet haben würde, daß sie den Krieg wolle oder auch nur vorhersähe. Und doch haben wir es erlebt, daß zwei große Länder, die berufen waren, sich zu verstehen und zusammen Hand in Hand vorwärts zu schreiten zur Eroberung der Wahrheit und des Fortschrittes, sich plötzlich in einen Zweikampf auf Leben und Tod stürzten unter einem Vorwande, so nichtig und hinfällig, daß man selbst jede Erinnerung daran schon vergessen hat. Heute, ach, ist der Horizont von Europa umwölkter und drohender, als je zuvor; es sind keine schwarzen Punkte mehr, die dort erscheinen; es sind dunkle, blutigrothe Wolken, die ihn rings umlagern." — Vgl. Des causes actuelles de guerre en Europe et de l'arbitrage, p. 9—11.

Um diesen schrecklich drohenden Unordnungen und Gefahren zu

und der unhaltbaren Schwächen der Menschen, im hellsten Widerspruche mit sich selbst zu Grunde gehen, kommen andere,

---

entgehen, appellirt de Laveleye aus innerster Ueberzeugung an ein alsbald zu constituirendes Schiedsgericht für internationale Streitsachen; er ist der Ueberzeugung, daß der häufigere Gebrauch des Schiedsgerichtes zwischen den Staaten zur Errichtung eines solchen Gerichtshofes führen werde. De Laveleye glaubt, daß „der hohe internationale Hof errichtet werden könne und solle"; er zweifelt nicht im Mindesten an seiner Errichtung in der Zukunft. Für den Augenblick indessen erkennt de Laveleye eine erste Schwierigkeit in der Feststellung der Gesetze an, nach welchen dieser Gerichtshof richten soll. Ueber diesen Punkt drückt er sich in folgenden Worten aus:

„‚Das Völkerrecht,' hat sehr gut Rossi gesagt, ‚hat einstweilen noch mit dem Elende der Ohnmacht zu kämpfen.' Nichts ist wahrer. Jedes Mal, wenn man eine Frage des Völkerrechtes, sei es auf einem Congresse, sei es in diplomatischen Noten, oder auch in der Presse discutirt, können die entgegengesetzten Parteien sich auf gleich gute Präcedentien und Autoritäten berufen. Bei dem Mangel feststehender Principien kann die Discussion sich verewigen; zur Beendigung der Debatte liegt kein Grund vor." — Vgl. a. a. O. p. 163.

Ueber eine weitere Schwierigkeit sagt der Verf.: „Das Schiedsgericht hat über keinerlei militärische Macht zu verfügen, welche seine Entscheidungen in Ausführung bringen könnte, ebenso wenig, wie die Souveräne, deren Schiedsspruch man bisweilen angerufen hat, gewillt wären, ihre Armeen zur Befolgung des gefällten Spruches zu verwenden. Im anderen Falle würden die Nationen aufhören, unabhängig zu sein; man würde ein universales Interventionsrecht aufgestellt haben, und jede, selbst die unbedeutendste Debatte, könnte Anlaß zu einem Weltkriege werden. Man würde höchstens vor einer heiligen Allianz im vergrößerten Maßstabe stehen, was doch eine verschwindend geringfügige Garantie für den Fortschritt der Freiheit sein würde.

„Im Uebrigen würde kein Land sich von vornherein dem Urtheile eines Gerichtshofes unterwerfen, dessen Entscheidungen seinen Wohlstand und selbst seine Existenz in Frage stellen könnten. Dieß ist immer die utopische und wahrhaft gefährliche Seite der Sache gewesen, welche die Philosophen gar nicht gesehen haben, und welche die Staatsmänner immer aufgehalten hat.

„Die Zeit wird kommen, wo der Völkerbund sich bilden wird.

die, freier von den Vorurtheilen der Zeit, die Lage des Völkerlebens aus der Wirklichkeit der Geschichte studiren, ohne es zu wollen, zu dem Schlusse: daß nur noch der Gewalt, welche allein der Menschheit eine sittliche Ordnung zu geben und auf ihr die Grundlagen einer allgemeinen politischen Ordnung aufzurichten vermöge, Kraft genug innewohne, die europäische Gesellschaft aus der wahrhaft erniedrigenden und beunruhigenden Lage herauszuziehen, in der sie sich im Augenblicke befindet. Diese Gewalt ist das Papstthum. Selbst aus der Mitte der vom Papstthum getrennten Christen sind bereits Viele zu der Ueberzeugung gekommen, daß man von dieser heute materiell so unscheinbaren und so hart verfolgten Macht jene wahre und dauerhafte Ordnung der Gerechtigkeit fordern müsse, die aus eigener Kraft sich selbst zu geben der Mensch auch dann, wenn seine Macht in zeitlichen Dingen auf ihrem Gipfel angelangt ist, zu ohnmächtig ist.

Es gibt in unseren Tagen in der Welt keinen schlagenderen Gegensatz, als den der fanatischen Abneigung und Erbitterung, mit der der Liberalismus die katholische Kirche verfolgt, und gewisser Friedens-, Freiheits- und Gerechtigkeits-Bestrebungen, welche die humanitäre Schule sich zum Ruhme anrechnet, die aber in Wirklichkeit, ihrem lebensfähigen Keime nach, katholisch sind, und die sich als solche unfehlbar ausweisen werden, wenn alle Bestrebungen, sie auf humanitärem Wege zu verwirklichen, vollends gescheitert sind, und die katholische Kirche dieselben verwirklicht haben wird. Wider seinen innersten Willen muß der Liberalismus die unwiderstehliche Anziehung der katholischen Wahrheit fort und fort

---

Alsdann wird ein hoher Gerichtshof, ähnlich dem der Vereinigten Staaten, da sein, dessen Entscheidungen auf dem Wege der Autorität executorisch ausgeführt werden. Aber noch ist die Stunde dazu nicht da.

„Die wahre Civilisation, das wahre christliche Bewußtsein hat noch nicht jene Herrschaft, die hierzu allgemein und unbestritten genug ist." — Vgl. a. a. O. p. 173.

an sich erfahren. Europa ist in seinen Sitten, seinen Einrichtungen, in den allgemeinen Principien seines Rechtes das Werk der katholischen Kirche. Ohne viel von ihr zu wissen oder verstehen zu wollen, steht Europa noch unter dem Einflusse des christlichen Geistes, inmitten seiner allgemeinen Apostasie. Läge es vielleicht in den Absichten Gottes, daß ein gewisser Fond von hochherzigen Ideen, welche der ehrliche Liberalismus neben so vielen Illusionen hegt, dazu dienen sollte, den Eintritt in die katholische Einheit jenen Männern zu erleichtern, welche durch ihre Vorurtheile von ihr fern gehalten, aber durch ihren aufrichtigen Willen zu ihr zurückgeführt werden?

Die wahrhaft großen Geister aller Zeiten sind in der Anerkennung übereingekommen, wie gerecht und nützlich die Intervention des Papstes den Völkern in der allgemeinen Politik gewesen ist. In diesem Punkte stimmen manche Protestanten mit den Katholiken überein; erstere sind oft selbst in ihren Nachweisen ausführlicher. Leibnitz war der Ansicht, daß „man gerade in Rom ein oberstes Tribunal errichten müsse, um die Streitigkeiten der Fürsten zu schlichten, und daß der Papst in demselben den Vorsitz führen solle". Lord Robert Montagu, ein zur Einheit der Kirche in Folge seiner Studien über das sociale Problem zurückgeführter Protestant, fügt, nachdem er diese Worte erwähnt, bei: „Obwohl Protestant, hatte Leibnitz doch Tiefblick genug, um diese Dinge zu sehen, und Muth genug, sie zu sagen [1]. In unseren Tagen

---

[1] Arbitration instead of war, p. 132.

P. Ramière erwähnt in seiner Arbeit über „die Restauration des Völkerrechtes" der folgenden Worte eines der am meisten gefeierten Staatsmänner Englands, des großen Pitt, welcher dieselben einst an einen französischen Bischof richtete:

„Bei mehr als einer Gelegenheit habe ich gesehen, wie die continentalen Mächte durch die Verschiedenheiten der Ansichten und der Religion, die uns spalten, verhindert wurden, zu uns zu kommen. Man müßte ein Band finden, welches uns die Einheit wiederbrächte. Das

hat ein angesehener Rechtsgelehrter, bei dem sicher Niemand ultramontane Ideen voraussetzen wird, durch die unabweisliche Evidenz der Thatsachen gedrängt, zu dem Ausspruch sich verleiten lassen: „Würdig und natürlich für eine allgemeine Kirche erscheint ein schiedsrichterliches Amt des gemeinsamen Oberbischofs, wenn es, um Frieden zu erhalten, von den Parteien angerufen wird.“ [1] Es ist zwar hier nicht Rede von einem Rechte, das der Papst ausüben würde, sondern einem einfachen Autoritätsattribute, welches ihm durch den Willen der Rechtsuchenden selbst beigelegt wird, eine Ansicht, die sich recht wohl mit der Lehre von der Souveränetät des allgemeinen Willens und der Lehre von dem freien Rechte verträgt. Darum ist indeß das Zugeständniß nicht weniger treffend zur Constatirung eines desideratum von Seiten ernster Männer der zeitgenössischen Generation hinsichtlich der allgemeinen Politik.

Der entthronte und gefangene Papst übt noch einen ungeheuren Einfluß auf die Geister aus. Selbst unter denen, die in ihm nicht den Stellvertreter Gottes auf Erden sehen, lassen viele der Erhabenheit der Lehre, die er verkündigt, und der Billigkeit seiner Urtheile Gerechtigkeit widerfahren. Für den Katholiken liegt in diesem Einflusse des päpstlichen Wortes auf die aufrichtigen Seelen und auf die ehrbaren Gewissen ein Trost und eine Hoffnung. Aber ein solcher

---

Papstthum allein kann dieses Band sein. ... Während die Interessen und die politischen Gesichtspunkte uns im entgegengesetzten Sinne vorwärts treiben, kann Rom allein seine Stimme erschallen lassen, welche unparteiisch und frei von jeder fremden Voreingenommenheit ist. Die Geradheit seiner Intentionen ist für Niemanden ein Gegenstand des Zweifels; möge also Rom mit der ganzen Freiheit sprechen, welche ihm das Bewußtsein seiner großen Pflichten auferlegt.“ — So Pitt an den Bischof von Arras, François de Conzié. Vgl. das englische „Tablet“ (Nov. 1870).

[1] So Heffter, Europäisches Völkerrecht, §. 42, Nr. IV, S. 83.

Einfluß genügt für Herstellung der Ordnung und Sicherheit der Welt keineswegs. Es handelt sich nicht um einen Einfluß, sondern um die Autorität des Papstes.

Eine kleine Anzahl von Männern, denen ein ernstes Verlangen nach dem öffentlichen Wohle eine tiefere Einsicht in die vorliegenden Fragen leiht, verfolgt, soweit es der erregte Zustand der Geister in unserer Epoche gestattet, andauernd die Restauration der Gewalt der Päpste über die Nationen. Man hat diese Männer in Rom während der Sitzungen des vaticanischen Concils bei dieser erhabensten Versammlung um den Erlaß von Decreten bitten sehen, welche die Anwendung der Principien der Gerechtigkeit in Fragen des Völkerrechtes aussprechen sollten. Sehr beachtenswerth hierbei war, daß nicht allein Gelehrte, Publicisten, Staatsmänner das Concil ersuchten, durch die Intervention der Kirche, der allgemeinen Anarchie ein Ziel zu setzen, welche die Nationen verwüstet; es waren auch Arbeiter und dieselben englischen Arbeiter, welche die Versailler Nationalversammlung vor drei Jahren mit so viel Einfachheit, Erhabenheit und Ernst über die wahren Ursachen der Uebel anhörte, welche unsere Gesellschaften auflösen, und unter welchen die Arbeiterklassen so grausam leiden müssen. Die Kirche entsprach durch den Mund des Papstes und durch ihre Bischöfe dieser hochherzigen Initiative insoweit, daß das Ersuchen dieser muthvollen Christen den Berathungen des Concils unterbreitet wurde [1].

---

[1] P. Ramière widmet diesem so denkwürdigen, leider nur zu wenig bemerkten Zwischenfalle bei den Berathungen des vaticanischen Conciles, dessen Urheber ein protestantischer Engländer, ein Mann von hoher Einsicht und edlem Muthe, Urquardt, war, folgende Worte:

„Wie soll die zur Armuth und zur Isolirung verurtheilte Kirche ein Werk zum Abschlusse bringen, auf das sie selbst in viel glücklicheren Zeiten zu verzichten sich gezwungen sah? Man antwortet, daß die nach außen scheinbar sich zeigende Schwäche der Kirche eine unermeßliche Macht in sich birgt.

„Das unwiderstehliche Uebergewicht der brutalen Gewalt, die ihre

Alle Katholiken, denen der Liberalismus nicht das geistige Leben ganz verkümmert und getrübt hat, haben mit großer Freude von dieser so zeitgemäßen Bestätigung der päpstlichen Macht Kenntniß erhalten. Sie ist wie das erste Morgen-

---

zeitliche Macht zerstört hat, hat nur mit um so größerer Entschiedenheit die Nothwendigkeit ihrer geistlichen Gewalt dargethan. Die Kirche mache nur Gebrauch von dieser Gewalt, und selbst häretische und schismatische Mächte werden gezwungen sein, ihre Entscheidungen zu achten. Es steht uns nicht zu, der Kirche ihre Pflicht vorzuschreiben; aber nichts kann uns hindern, die Wünsche bekannt zu geben, welche ihr von Seiten der eifrigsten, für den Erfolg ihrer göttlichen Mission begeistertsten Männer ausgedrückt werden.

„Der erste dieser Wünsche und der bedeutendste, durch die hohe Würde der Personen, von denen derselbe ausgeht, ist jener, welcher auf dem Concile die Form eines feierlichen Postulatum angenommen hat und von dem Patriarchen und allen armenischen Bischöfen unterzeichnet und dann von den hervorragendsten Mitgliedern des Concils adoptirt wurde.

„Unterzeichnet von allen Bischöfen, welche die conciliarischen Commissionen bildeten, und von einer großen Anzahl anderer Prälaten, ist das Postulatum thatsächlich nur von zweien der eifrigsten Antagonisten der Definirung der päpstlichen Unfehlbarkeit, von einem Croaten und von einem Franzosen verworfen worden. Die Commission der Postulata ließ mit Stimmenmehrheit dasselbe zu und unterbreitete es dem Papste. Dieser gab Befehl, dasselbe dem Concile zu unterbreiten.

„Dieses Postulatum hatte zum Gegenstande das Verlangen, die heilige Versammlung möge feierlich die großen Principien des Völkerrechtes promulgiren und die unerläßlichen Bedingungen feststellen, welche dem Vergießen des Menschenblutes den Charakter des verbrecherischen Menschenmordes nehmen könnten.

„Alles gestattet die Annahme, daß, wenn die Arbeiten des Conciles nicht gewaltsam wären unterbrochen worden, dasselbe diesem Verlangen Folge gegeben und mit den Gesetzen, welche die Beziehungen der Völker regeln sollen, auch die Verpflichtungen promulgirt hätte, welche daraus für die Individuen entstehen. Was damals nicht geschehen konnte, wird dann wieder möglich werden, wenn die heilige Versammlung ihr Werk aufnehmen wird, ein Werk, das in Folge der traurigen Ereignisse, welche dessen Unterbrechung herbeiführten, nur um so nothwendiger geworden ist." — Vgl. La Restauration du droit des gens, p. 38.

leuchten einer Reconstitution der Christenheit, die wir Katholiken nie und nimmer in unseren Hoffnungen aufgeben dürfen und aufgeben werden, weil wir wissen, daß bei Gott Nichts unmöglich ist, und weil die Geschichte uns zeigt, welche unerwartete Wunder Gott schon so oft durch seine Kirche in dieser Welt gewirkt hat.

Wohl muß man gestehen, daß die bei solcher Gelegenheit laut gewordenen edlen Ueberzeugungen auch heute noch selten sind, ebenso selten unter den arbeitenden Klassen, wie unter den gebildeten. Um den einen wie den anderen die rechten Begriffe des guten christlichen Sinnes zu geben und mit ihnen den Muth, dieselben zu üben, sind vielleicht noch strengere Prüfungen, schwerere Heimsuchungen und eindringlichere Lehren nothwendig, als uns die letzten Jahre brachten. Welche Schicksale warten wohl, nach den gerechten Rathschlüssen der Vorsehung über uns, ihrer Erfüllung? Niemand kann sie uns enthüllen; aber wir alle müssen uns immerfort daran erinnern, daß in Gott die barmherzige Liebe Alles beherrscht, und daß selbst dann, wenn er über die Welt die Schale seines Zornes ausgießt und schreckliche Züchtigungen über die Völker kommen läßt, es immer nur die Liebe des Vaters ist, der durch die erbarmungsvolle Strenge seiner Strafe alle die zu sich zurückführen möchte, welche jetzt nur daran denken, sich von ihm durch ihre vergebliche Flucht zu entfernen.

Unsere Zukunft ist voll, voll von Finsterniß. Aber inmitten aller Ungewißheit und der drückendsten Besorgniß wird es für alle, welche sich von den Vorurtheilen des Liberalismus nicht ganz haben blenden lassen, von Tag zu Tag klarer, daß die modernen Völker die Ordnung, die Ruhe und das Vertrauen, deren sie zu ihrem Wohle so dringend bedürfen, nicht wiederfinden werden bis zu dem Tage, an welchem sie, durch ihre öffentliche und allgemeine Zustimmung, die souveränen Rechte Gottes über das ganze menschliche Leben feierlich anerkennen werden. Die Restauration des socialen

Reiches Christi Jesu, des Gottmenschen, thut bitter noth, soll die Welt nicht zu Grunde gehen. Jesus Christus ist nicht allein der Meister, das Haupt und der König eines Jeden unter uns; er ist auch der Meister, das Haupt und der König einer jeden Nation, und nicht allein jeder Nation für sich, sondern aller Nationen zusammen, jener großen Gesellschaft aller Menschen, welche die Erde bedeckt und deren Glieder die Völker sind.

Allen Zeiten war die Vorahnung von einer großen Einheit eigen, welche alle menschlichen Racen und Geschlechter umfassen würde. Die Heidenwelt verlangte diese Einheit von der Gewalt; die christliche Welt fordert sie von den Principien, welche zwischen den Geistern die Gemeinschaft herstellen. Unser Jahrhundert steht mehr als irgend eines der ihm voraufgehenden unter der Idee dieser Einheit und ersehnt sie; und dennoch haben die Menschen niemals mehr durch ihren Stolz und in ihrer Ungläubigkeit daran gearbeitet, ihre Verwirklichung unmöglich zu machen. Sie können zu ihrer wahren Einheit nur durch die Gerechtigkeit und die Liebe Christi hingeführt werden, deren wunderbare Schätze allein die katholische Kirche hütet und ihnen aufschließt.

Namen- und Sach-Register.

(Die Ziffern zeigen die Seiten an.)

C.

D.

E.

G.

H.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

W.

Verlag von Herder in Freiburg.

Sammlung historischer Bildnisse.

Erste Serie in 10 Bändchen.

Vollständig *M.* 12.; einzeln geb. in Leinwand *M.* 22.; alle 10 Bändchen der ersten Serie zusammen, geb. in 3 Leinwandbände mit Goldpressung *M.* 15.

I. Philipp Howard, Graf von Arundel, und Marc-Anton Bragadino, von A. F. Rio. Zweite Auflage. (114 S.) **90** *Pf.*

II. Lioba und die frommen angelsächsischen Frauen, von Karl Zell. Zweite, umgearbeitete Auflage. (VI u. 69 S.) **60** *Pf.*

III. Tilly im dreißigjährigen Kriege. Nach Onno Klopp bearbeitet von Franz Keym. Mit Tilly's Bildniß. Zweite Auflage. (VIII u. 163 S.) *M.* **1.20.**

IV. Prinz Eugen von Savoyen. Nach Arneth bearbeitet von Franz Keym. Zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage. (IV u. 234 S.) *M.* **1.50.**

V. Karl der Große. Heinrich I. von Sachsen und die heilige Mathilde. Otto der Große. Die letzten Ottonen und Heinrich der Heilige. (172 S.) *M.* **1.20.**

VI. Die heilige Elisabeth, von Alban Stolz. Illustrirt. (VIII u. 263 S.) *M.* **1.20.**

VII. Friedrich Leopold, Graf von Stolberg. Amalia, Fürstin von Gallitzin. (150 S.) *M.* **1.20.**

VIII. Die heilige Hedwig, Herzogin von Schlesien und Polen. Von F. Becker. (201 S.) *M.* **1.50.**

IX. Friedrich von Spee. Von J. B. M. Diel, S. J. Mit einem Titelbild. (120 S.) *M.* **1.20.**

X. Papst Sixtus V., nach dem größern Werke des Barons von Hübner bearbeitet von S. Klein. (VIII u. 182 S.) *M.* **1.50.**

Zweite Serie in 10 Bändchen.

Vollständig *M.* 15.; einzeln geb. in Leinwand *M.* 25.; alle 10 Bändchen der zweiten Serie zusammen, geb. in 3 Leinwandbände mit Goldpressung *M.* 18.

I. Daniel O'Connell. Von R. Baumstark. Mit Titelbild. Zweite Auflage. (VI u. 232 S.) *M.* **1.80.**
II. Charitas Pirkheimer, Aebtissin von St. Clara zu Nürnberg. Von Franz Binder. (VI u. 195 S.) *M.* **1.50.**
III. Kaiser Leopold I. Von R. Baumstark. (VII u. 213 S.) *M.* **1.50.**
IV. Eberhard im Bart, der erste Herzog von Wirtemberg. Von Anton Schneider. (VIII u. 203 S.) *M.* **1.50.**
V. Kaiser Friedrich I. (V u. 180 S.) *M.* **1.20.**
VI. Julian der Abtrünnige. Von Dr. Fr. J. Holzwarth. (VI u. 105 S.) **90** *Pf.*
VII. Reginald Pole, Cardinal der hl. römischen Kirche und Erzbischof von Canterbury. Ein Lebensbild von M. Kerker. (VI u. 132 S.) *M.* **1.**
VIII. Joseph II. Von Sebastian Brunner. (VIII u. 304 S.) *M.* **2.10.**
IX. Sandwirth Andreas Hofer. Von P. Cölestin Stampfer. Mit Titelbild. (XII u. 248 S.) *M.* **1.80.**
X. Isabella von Castilien und Ferdinand von Aragonien. Von R. Baumstark. (VIII u. 212 S.) *M.* **1.80.**

Dritte Serie.

I. Papst Alexander III. Von H. Kerner. (XII u. 147 S.) *M.* **1.20.**
II. Der hl. Otto, Bischof von Bamberg und Apostel der Pommern. Von J. A. Zimmermann. (VII u. 216 S.) *M.* **1.80.**
III. Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien. Von Joseph Bader. (XVI u. 168 S.) *M.* **1.20.**
IV. Maximilian, Erzherzog von Oesterreich-Este, Hoch- und Deutschmeister, bearbeitet von S. Klein. (VIII u. 167 S.) *M.* **1.20.**
V. Der Cardinal de Cheverus, Erzbischof von Bordeaux, zuvor erster Bischof von Boston und Bischof von Montauban. Aus dem Französischen von F. X. Karker. (VIII u. 216 S.) *M.* **1.80.**
VI. u. VII. Joseph von Görres. Aus Anlaß seiner hundertjährigen Geburtsfeier in seinem Leben und Wirken dem deutschen Volke geschildert von Joseph Galland. Mit Görres' Bildniß. Erste Lieferung. (V u. 704 S.) Vollständig *M.* **6.**

Jedes Bändchen wird einzeln abgegeben.

Diese Sammlung wird fortgesetzt.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Buch.

Von dem Ursprunge und der Bestimmung der Gesellschaft.
(S. 1—112.)

Zweites Buch.

Von den wesentlichen Bedingungen des socialen Lebens.

II. Das menschliche Gesetz. (S. 123—136.)

Innerhalb der vom göttlichen Gesetze gezogenen Grenzen bestimmt der Mensch frei die ihn umgebende sittliche und materielle Ordnung. Der Ursprung und die obligatorische Kraft der menschlichen Gesetze aus dem schöpferischen Willen der Autorität Gottes. Das Wesen des menschlichen Gesetzes, seine Bedingungen. Die Wirksamkeit des menschlichen Gesetzes gegen den Despotismus beruht wesentlich auf dem unbedingten Gehorsame gegen das göttliche Gesetz; die irdische Strafgewalt hat einen wesentlich sühnenden Charakter; diese Sühne eine dreifache. Alle irdische Strafe muß mit dem göttlichen Gesetze im Einklange stehen. Alle Strafgewalt nur erlaubt und berechtigt als Sühne, nicht um des Nutzens willen; die Verwerflichkeit jedes utilitaristischen Strafsystems. Das menschliche Gesetz kann die Freiheit des Menschen nur innerhalb der Autorisation des göttlichen Gesetzes beschränken. Auch die Bestimmungen des Sittengesetzes unterstehen der menschlichen Strafgewalt. Sittlicher Charakter der Gesellschaft; die Politik des Liberalismus läugnet denselben. Die Grenzen der Strafgewalt in Bezug auf lasterhafte Handlungen. Die legitime Gesetzgebungsgewalt des Menschen im Unterschied von der revolutionären. Das Gesetz das Erzeugniß der Freiheit des Menschen, nicht seiner Souveränetät; Mitwirkung Gottes bei der Gesetzesbildung. Die Sitte als Quelle des Gesetzes. Die Codification der Gesetze; ihre innere Bedeutung.

III. Die Gewalt. (S. 136—154.)

Die Auflehnung gegen Gott und seine Ordnung immer von gleicher Auflehnung gegen die Gewalt begleitet. Die sittliche Bedeutung der Gewalt, als des Wächters des göttlichen Gesetzes. Die rationalistische Läugnung des sittlichen Charakters der Gewalt. Demokratische Illusionen über ihren Ursprung. Die sociale Einrichtung der Gewalt; ihre Bedeutung. Die christliche Anschauung von dem göttlichen Ursprunge der Gewalt. Dieser Ursprung ist ein mittelbar göttlicher. Die Gewalt findet sich in jeder Gesellschaft vor; Niemand schafft dieselbe. Die Mitwirkung des Menschen bei der Constituirung der öffentlichen Gewalten. Der historische Ursprung der Gewalt ist dunkel; die Art ihrer Bildung und die hier einwirkenden Kräfte. Die Einheit zwischen Gewalt und Gesellschaft; ihre Nothwendigkeit. Unterschied zwischen der sittlichen und der egoistischen Gewalt; die Triebfedern der letzteren. Die christliche

Bildung einer socialen Hierarchie ist die Aufgabe der geschichtlichen Entwicklung; der Bruch mit ihr ist die Auflösung der Gesellschaft. Die sociale Hierarchie setzt die Ungleichheit der Stände und Gewalten, nicht die der Rechte voraus. Das Wesen der wahren Gleichheit; sie ist nur durch das Christenthum zu verwirklichen. Der antike wie der moderne Rationalismus führen nothwendig zur Sklaverei. Das Christenthum allein versöhnt die socialen Ungleichheiten.

VI. **Die socialen Freiheiten.** (S. 193—200.)

Die liberale Freiheit beruht auf der Illusion der Theilnahme Aller an der politischen Souveränetät. Die wahren Freiheiten beruhen auf dem Bewußtsein und der Uebung der Pflicht. Nach liberaler Auffassung gibt es keine socialen Freiheiten. Das Wesen derselben; ihr Werth und ihre Nothwendigkeit für jede politische Ordnung. Alle socialen Freiheiten dreifach: die Freiheit der Person, des Gewissens, des Eigenthums. Die socialen Freiheiten Kinder des Christenthums. Das antike Heidenthum und der moderne Cäsarismus läugnen die socialen Freiheiten; ihr größter Feind ist der Socialismus. Die Begründung und Erhaltung der socialen Freiheiten nur durch die Kirche möglich; sie schreibt allein mit unfehlbarer Autorität die Regel der Pflicht vor und bestimmt ihre Grenzen. Das Problem der modernen Politik.

VII. **Das Eigenthum.** (S. 200—211.)

Das Eigenthum hängt mit der materiellen und moralischen Ordnung der Gesellschaft auf's Engste zusammen. Freiheit und Eigenthum sind untrennbar; ohne Eigenthum geht die Arbeit zu Grunde. Die Bedeutung des Eigenthums für den Einzelnen und die Gesellschaft. Das Recht der Persönlichkeit. Die Souveränetät und Unabhängigkeit schließen das Recht auf das Eigenthum in sich. Die Kirche wesentlich Eigenthümerin; ebenso die Familie in der Person des Vaters. Das Erbrecht; seine Heiligkeit. Die Gründe zur Erklärung der Einrichtung des Eigenthums; das positive Gebot Gottes; seine Tragweite. Die Arbeit als Grundlage des Privateigenthums; dessen Bildung. Der Mensch von Natur Eigenthümer, als ein freies und gesellschaftliches Wesen. Die Art des Eigenthums richtet sich nach der Art der Ausübung und der Entwickelung der Arbeit. Bei vollkommen entwickelten Völkern herrscht das Gesetz der besonderen Aneignung vor. Die mit dem Eigen-

thum verbundenen Unvollkommenheiten und Gefahren. Ungleichheit des Besitzes und der Lebenslagen. Nothwendige Milderung des egoistischen Eigenthums durch die Liebe. Das Gesetz der gesellschaftlichen Solidarität; seine absoluten Forderungen. Würde und sociale Bedeutung der Armuth; Gemeinschaft zwischen Arm und Reich. Die legale und die freiwillige Solidarität; erstere führt zum Communismus.

VIII. **Die Association.** (S. 211—218.)

Von allen Associationen ist der Staat die stärkste. Der moderne Staat hat die socialistische Tendenz, alle Associationen in seinem Kreise sich dienstbar zu machen; er greift dadurch eine wesentliche Grundlage der Gesellschaft an. Die natürlichen Associationen des Staates, der Kirche und der Familie; ihr universaler und göttlicher Charakter. Alle übrigen Associationen sind der freien Bestimmung des Menschen anheimgegeben. Die Feinde der Associationsfreiheit, die Feinde der natürlichen Socialordnung. Der wunderbare Reichthum der Associationen der mittleren Zeit, das Werk der Kirche; ihre Zerstörung durch den Convent. Der Angriff auf die Kirche, als die mächtigste Förderin der Associationen, bezweckt, die von letzterer geschützten bürgerlichen und politischen Freiheiten überhaupt zu vernichten. Die Demokratie haßt in der Association den stärksten Widerstand gegen die sociale Revolution. Die Associationsfreiheit ist real nur durch ihre Eigenthums- und Actionsfreiheit; ihre Schranken. Geheime Associationen. Die kirchliche Association, ein integrirender Theil des kirchlichen Organismus. Die Associationen des gewöhnlichen Privatlebens unterstehen hinsichtlich ihres sittlichen Charakters dem Urtheile der Kirche. Der Besitz jeder Freiheit nur durch die Unterwerfung unter das göttliche Gesetz gesichert.

IX. **Die Tradition.** (S. 219—232.)

Die Bedeutung der Tradition im Allgemeinen; ein Angriff auf sie ist ein Angriff auf das Wesen der Gesellschaft. Ihre Quelle ist das göttliche Gebot der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit des Einzelnen in der Familie. Ohne Tradition herrscht der schrankenlose Individualismus. Die Tradition vermittelt allein die Continuität alles socialen Lebens in der häuslichen, nationalen und internationalen Gesellschaft, wie in allen ihren Lebensbildungen. In der Tradition macht sich die providenzielle Herrschaft Gottes über das Geschlecht geltend, bildet sich die Volkspersönlichkeit unter

Drittes Buch.

Von den verschiedenen Formen des socialen Lebens.

niß; das Patronatsverhältniß. Die allmähliche Bildung der Feudalordnung auf Grund der Patriarchalordnung; die germanische Gefolgschaft, das Seniorat, das Vasallenthum, die Einrichtung der Beneficien. Der reale Charakter aller feudalen Verpflichtungen; die feudale Hierarchie in engster Verbindung mit dem Eigenthume. Der reale Charakter der feudalen Jurisdiction. Die Vereinigung des Patrimonial- und Regalien-Rechtes. Das Gesetz des Landes, die allgemeine Ordnung der Gesellschaft; überall vollzieht sich die Vereinigung der Souveränetät mit der Patrimonialdomäne. Die Feudalordnung ein Fortschritt zu Gunsten der Freiheit; Pflichten und Rechte werden immobilisirt. Doppelter Charakter der Feudalordnung, die Solidarität aller Mitglieder einer und derselben Ordnung und der wechselseitige Charakter aller Verpflichtungen. Gegensatz der feudalen und der antiken Gesellschaft. Die aufsteigende Bewegung der feudalen Gesellschaft zur Freiheit.

IV. **Der Staat.** (S. 276—306.)

Die Bildung des Staates aus dem Stamme; veränderter Charakter des letztern durch die politische Autorität. Die Vereinigung der Gemeinden zu einer Nation, eine nothwendige sociale Bildung. Die erste öffentliche Regierung, immer die durch die Herrschaft der Aristokratie gemäßigte Monarchie; die Demokratie als erste Regierungsform nur in der Colonisation; ihre Bedeutung für dieselbe. In der patriarchalischen Gesellschaft regieren die Aeltesten mit und um den König; die Hebräer, Griechen und Römer. Kurze Dauer des Königthums in der griechisch-römischen Welt; leichter und schneller Uebergang der Aristokratie in die Oligarchie, der Demokratie in den Cäsarismus. Umgekehrtes Schicksal des Königthums in der christlichen Welt; dasselbe wächst mit dem Fortschritt der politischen Gesellschaft. Das christliche Königthum eine nur den christlichen Gesellschaften eigenthümliche Erscheinung. Die antike Staatsgewalt war in jeder Form nothwendig absolut. Die königliche Regierung nach der christlichen Idee, die Versöhnung der Autorität und der Freiheit. Die Entwickelung des christlichen Königthums unter der sich bildenden Feudalität; sein Charakter als Schutzmacht aller berechtigten Interessen und socialen Kräfte. Die schnelle Bildung der englischen Monarchie beruht auf der strengen Abhängigkeit der englischen Feudalbarone von der Krone; die frühe Umwandlung des Feudalrechtes in das politische, für Alle gleiches Recht. Die französische Monarchie, ganz das Werk

hervorragender Monarchen, besonders Ludwig's VI. und Ludwig's IX. Die sociale Bedeutung ihrer Regierungsthätigkeit. Fälschung der durch dieselbe begründeten Staatseinheit durch und seit Philipp dem Schönen; seine cäsaristische Politik. Die Vollendung des Regimes der politischen Einheit unter Ludwig XI. Gleichzeitige Entwickelung der socialen Ordnung innerhalb der neuen politischen Ordnung; Erklärung dieser Erscheinung. Die naturgemäße Verdrängung der aristokratischen Freiheiten durch die der Bourgeoisie; Entwickelung ihrer Freiheiten. Die Stellung der Bourgeoisie zum Volke; vergebliches Streben der ausschließlichen Befestigung ihrer politischen Herrschaft. Der Gegensatz der antiken Gesellschaft und der christlichen in Bezug auf die freiheitliche Entwickelung. Die kurze Herrschaft der Bourgeoisie. Das Auftreten des Volkes; verschiedener Charakter seiner Herrschaft. Radicaler Unterschied zwischen Demokratie und Volk. Das Wesen der Volksfreiheiten; ihr Charakter. Neubildung der Gesellschaft durch dieselben unter Anerkennung der bestehenden socialen und politischen Hierarchie und im Anschlusse an die Forderungen des göttlichen Gesetzes. Der zeitgenössische Philosophismus und seine Träume von einer Emancipation des Volkes ohne Gott und sein Gesetz. Die Unveränderlichkeit der göttlichen Grundlagen der Gesellschaft.

V. Der Staat und die Familie. (S. 306—326.)

Principielle Bedeutsamkeit der Stellung der Familie in der vollentwickelten Gesellschaft. Die häusliche Gesellschaft göttlichen Ursprungs, und darum dem Staate gegenüber selbständig und unabhängig. Die Begrenzung dieser Unabhängigkeit durch die politische Entwickelung. Enges wechselseitiges Band zwischen Staat und Familie; ihre gegenseitige Solidarität. Staat und Familie in Rom. Die Rechte und Pflichten des Staates gegenüber der Familie; Grenzen derselben. Die Achtung vor der Autonomie der Familie; das Gesetz Gottes und dessen Uebung, ihre unabänderliche Grundlage. Der Abfall vom Gesetze Gottes führt nothwendig zur Unterdrückung der Familie durch die öffentliche Gewalt; Rechte des Staates gegenüber der verwahrlosten Jugend. Die Festigkeit des öffentlichen Rechtes beruht ganz und gar auf der Festigkeit der Familie und ihrer Rechte. Die Angriffe der Revolution auf die Familie; ihre Gefahren für die Ordnung schlechthin. Der Angriff ein doppelter zugleich auf die sittliche und die materielle Ordnung der Familie. Die revolutionäre Ehegesetzgebung seit 1791. Der

Ordnung ist der volle Gebrauch der wahren und gesunden Freiheit. Die Freiheit als der Gegenstand jeder politischen Verfassung. Die rationalistische Politik negirt die Ordnung und die Freiheit. Die aristokratische Form des Naturalismus; der antike Vernunftstaat bei Plato und Aristoteles. Die demokratische Form des Naturalismus bei J. J. Rousseau; der moderne Staat der individuellen Souveränetät und radicalen Gleichheit. Die christliche Auffassung der öffentlichen Ordnung und Freiheit. Aristokratie und Demokratie sind natürliche sociale Entwickelungen, keine politischen Lebensordnungen. Die natürlichen Rechte der Freiheit. Die Freiheit der Pflicht; ihr Schutz durch die Gewalt bringt die Ordnung. Die unnatürliche Verkehrung der Gewalt zum Schutze des Bösen, der Gipfel der Unordnung. Die Nothwendigkeit ausreichender politischer Garantien gegen den Mißbrauch der Autorität. Belassung der Gewalt in ihrer vollen Freiheit für das Gute. Die Harmonie zwischen Autorität und Freiheit in der Ordnung des göttlichen Gesetzes; die Erhebung der Völker zu ihrem höchsten irdischen Glücke. Staat und Individuum nach der Lehre des Radicalismus. Die Selbständigkeit und Zusammengehörigkeit beider nach christlicher Auffassung; die naturgemäßen Beziehungen beider. Die Grenzen der Staatsgewalt gegenüber der Freiheit der Pflicht; die Bedeutung dieser Freiheit für das gesammte politische und sociale Leben.

2. Die nothwendigen Freiheiten. (S. 379—395.) Alle nothwendigen Freiheiten in der Freiheit der Pflicht enthalten; letztere ist allein von absoluter Nothwendigkeit. Die sogenannten „Menschenrechte". Die Freiheit der Pflicht beherrscht das ganze menschliche Leben; Abhängigkeit der materiellen Ordnung von ihr. Die socialen Freiheiten sind die nothwendigen Freiheiten. Die Freiheit der Person; ihr Wesen; der Gebrauch der persönlichen Fähigkeiten schließt gewisse Bedingungen und Einschränkungen derselben nicht aus. Die feudalen Freiheiten. Die heutigen Bedingungen und Garantien der persönlichen Freiheiten unter dem Regime der politischen Gleichheit. Das Recht der Gründung einer Familie, die Freiheit des heimathlichen Herdes, die Associationsfreiheit für alle legitimen Zwecke, besonders im Hinblick auf die höchsten Werke des Seelenheiles. Die religiösen Orden. Die Association zur moralischen, intellectuellen und materiellen Selbstvervollkommnung. Freiheit des Meinungsaustausches. Gewissens- und Cultfreiheit der katholischen Kirche. Das absolute Recht der Wahrheit und die Toleranz. Unterrichtsfreiheit, die nothwendige Ergänzung der Ge-

wissensfreiheit. Das Recht der Kirche, als Lehrerin der Völker. Die Freiheit des Eigenthums, ihre Nothwendigkeit. Die Unantastbarkeit derselben durch den Socialismus und den Cäsarismus geläugnet. Das Recht der Steuererhebung nach christlicher Auffassung; Bedingungen desselben. Wichtigkeit des Steuerwesens als Garantie der öffentlichen Freiheiten. Die Freiheit der christlichen Liebe; ihre absolute Nothwendigkeit in der modernen Gesellschaft. Liberale und socialistische Angriffe auf dieselbe. Ohne dieselbe sind alle andern Freiheiten illusorisch. Die Freiheiten secundärer Art. Alle politischen Rechte sind wesentlich sociale, nicht individuelle Rechte. Der revolutionäre Charakter der letztern Anschauung. Das allgemeine Interesse der Gesellschaft als das Maß des politischen Rechtes. Die politischen Rechte stehen niemals Allen ohne Ausnahme in directer und gleicher Weise zu. Das allgemeine Stimmrecht nach revolutionärer Auffassung; sein Widerspruch mit sich selbst. Die politischen Rechte als die Garantien der nothwendigen Freiheiten.

3. Die Grundgesetze. (S. 395—407.) Die Nothwendigkeit der Fundamentalgesetze; ihr Wesen. Die moderne Verfassungsmacherei; ihr Grundirrthum. Die Verfassungen müssen in den Sitten und in dem göttlichen Gesetze wurzeln. De Maistre über constitutionelle Gesetze. J. Russel und E. Fischel über den Charakter der englischen Verfassung. Die englische Revolution von 1638 und die Rechtsbill. Die Stärke der englischen Verfassung; die Gründe derselben. Principiell verschiedene Lage Englands und des Continents hinsichtlich der politischen Verfassung. Das Gewohnheitsrecht in England. Ohne die Sitte, das Gesetz nichts als eine rein äußerliche Verhaltungsregel. Ohne die göttliche Ordnung und ihre Anerkennung, keine politische Ordnung möglich. Die Zerstörung der Gewohnheitsrechte durch den Cäsarismus, die wirksamste Vorbereitung der Revolution. Der Antheil der modernen Verfassungen an dem Werke der allgemeinen Zerstörung.

II. Von der katholischen Verfassung der Gesellschaften. (S. 407—443.)

Die Gewalt als Sanction der Gerechtigkeit. Die sociale und politische Bedeutung der Kirche in der mittleren Zeit; ihre providenzielle Vorbereitung. Die Päpste als die Schutzmächte der Stadt Rom, als Schützer des christlichen Volkes und Vertheidiger der öffentlichen Ordnung. Die Idee des römischen Kaiserthums; seine Rechte und Pflichten. Die widersinnige Auffassung der christlichen

des modernen und des antiken Cäsarismus. Genuß- und Vergnügungssucht, Heuchelei des Rechts, blinde, unversöhnliche Herrschsucht, gewissenloses Spiel mit Gut und Blut, charakterlose Schmeichelei, Verhöhnung der Justiz, Emporkommen abenteuerlicher Creaturen, systematische Volkscorruption, Demolitions- und Bauwuth, fatalistische Politik sind stehende Kennzeichen jedes Cäsarismus. Die Apotheose der antiken Cäsaren; die modernen Messiasse als schwache Nachahmer derselben. Der moderne Staat in der Rolle der antiken Cäsaren; sein Polizeicharakter und seine Tendenz zur schimpflichen Knechtung. Ohnmacht der Demokratie gegenüber dem modernen Cäsarismus.

IV. **Von den freien Regierungen.** (S. 495—576.)

1. Was die politische Freiheit ausmacht. (S. 495 bis 509.) Doppelter Zweck der politischen Freiheit für das Individuum und die Gesellschaft. Das Wesen derselben. Die Unabhängigkeit von aller und jeder menschlichen Gewalt in Bezug auf die Erfüllung der von Gott auferlegten Pflichten. Beschränkung der Freiheit der Gewalt auf das Gute; principieller Unterschied der Freiheit der Gewalt in den freien und in den absoluten Regierungen. Die politische Freiheit niemals sich selbst Zweck; ihre nothwendigen Voraussetzungen sind die sittlichen, außerhalb der bürgerlichen Ordnung und ihrer Gesetze liegenden Principien. Das Gesetz Gottes. Wechselverhältniß von Gewalt und Freiheit. Nothwendigkeit der Hierarchie und ihrer vollen Anerkennung durch die politische Freiheit. Die Verschiedenheit der Combinationen der politischen Gewalten je nach der Verschiedenheit der socialen Einflüsse. Das Privileg und das Recht der politischen Gleichheit als verschiedene Garantien der Freiheit. Das Privileg der Charten des Mittelalters. Die christliche Anschauung von der wahren Legalität. Die Beschränkung der Gewalt durch das politische Gesetz. Die Verantwortlichkeit der politischen Gewalten, eine Forderung der christlichen Rechtsanschauung. Die mittelalterlichen Garantien zur Durchführung dieser Verantwortlichkeit. Der passive Widerstand. Der active Widerstand und seine Bedingungen in der mittelalterlichen Rechtsordnung; die Sachsen im Kampf mit Heinrich IV. Die christliche Idee von der Souveränetät; Rechte und Pflichten derselben. Die Intervention der Regierten in der Regierung. Zweifache Organisation derselben; die Vertretung der großen socialen Interessen und die Kopfzahlvertretung. Die Hinfälligkeit

des Königthums unter dem Regime des parlamentarischen Absolutismus. Nationalvertretung und Parlamentarismus nicht identisch. Der revolutionäre Charakter des modernen Parlamentarismus. Eine wirksame Garantie für die politische Freiheit ist nur durch Repräsentativ-Institutionen auf Grund der socialen Rechte und Interessen zu ermöglichen.

2. Von der Vertheilung der Gewalten in den freien Regierungen. (S. 510—522.) Die Nothwendigkeit einer Vertheilung der Gewalten; ihre Gefahren. Die Vertheilung der Gewalt darf keine Trennung derselben sein. Die königliche Gewalt in der freien Monarchie. Uebereinstimmung der Executive mit der Legislative. Unabhängigkeit der Magistratur; sie verlangt die höchsten Garantien. Stellung der Magistratur zu den Gesetzen. Die sociale Bedeutung ihrer Unabhängigkeit unter absolutistischen Regierungen. Die Einheit der Regierung, das Gleichgewicht der Gewalten in der Person des Monarchen. Die Einheit in der republikanischen Regierung; die Volksversammlung, der Senat. Die große Ueberlegenheit der christlichen Monarchie über alle Staatsformen; Ursachen derselben. Die Erblichkeit der Monarchie; ihre Vorzüge. v. Haller über den Mißbrauch der Gewalt; derselbe ist einzig durch die Religion und Moral zu hindern. Ohne die Anerkennung der Rechte Gottes wird jede Souveränetät absolutistisch und jedes Gleichgewicht der Kräfte, jeder Fortschritt zur Freiheit unmöglich. Das liberale Axiom der nationalen Souveränetät und die Herrschaft der Bourgeoisie seit 1789. Die Abschaffung der alten christlichen Monarchie hat die Revolution permanent gemacht.

3. Die Intervention der Regierten in der Regierung. (S. 522—554.) Die Nothwendigkeit einer Intervention. Versuch einer demokratischen und rationalistischen Begründung derselben. Die christliche Auffassung der Mitwirkung des Volkes zur Feststellung des Rechtes und Gesetzes innerhalb der Grenzen des göttlichen Rechtes; Uebereinstimmung dieser Intervention mit dem Geiste der Kirche; dieselbe ist wesentlich ihre Schöpfung. Das Selfgovernment, eine alte christliche Idee und eine alte christliche Institution. Seine Fälschung durch den Parlamentarismus. Die Souveränetät der Kopfzahl und die radicale Gleichheit. Die Grundlagen der antiken und der modernen Demokratie. Das Zwei-Kammersystem, eine Selbstcorrectur des Liberalismus. Das Selfgovernment in England. Versuche zu seiner Untergrabung; ihre

ist heute die nordamerikanische Union. Die Einheit des Gesetzes und der Regierung kein Hinderniß für die Freiheit der localen Kräfte. Der revolutionäre Cäsarismus und die localen Freiheiten. Die alten Provinzial- und Communal-Verfassungen. Die großen Städterepubliken des Mittelalters, das Werk der Kirche. Die Befreiung der Landgemeinden. Der Einfluß der Kirche auf die Bewegung zur bürgerlichen Befreiung. Die Treuga Dei. Die Stellung der frei gewordenen Gemeinden innerhalb der Hierarchie der Feudalität. Der Cäsarismus vernichtet die Freiheit der Communen; Zustand der Communen bei Ausbruch der französischen Revolution. Der eingeschränkte Charakter der communalen Freiheiten gegenüber der Intervention des modernen Staates. Die Nothwendigkeit der Betheiligung der Associationen an den politischen Rechten und an der politischen Vertretung; die Bedingungen der politischen Freiheit hinsichtlich der Associationen.

V. **Von der Aristokratie, der Bourgeoisie und der Demokratie in der Regierung.** (S. 576—604.)

Aristokratie, Bourgeoisie und Demokratie als naturgemäße sociale Bildungen in dem Entwicklungsgange der Gesellschaft. Die Nothwendigkeit ihrer Harmonie in der socialen Hierarchie. Die Verschiedenheit ihrer Freiheiten je nach der sittlichen und materiellen Entwickelung der Völker. Die Unterdrückungssucht der jeweilig herrschenden socialen Klassen. Das Wesen der Aristokratie; ihr politischer Vorrang. Der verschiedenartige Charakter der Aristokratie. Adel und Aristokratie nicht identisch. Die englische Aristokratie. Die sociale Einrichtung der Aristokratie setzt die erbliche Ueberlieferung der öffentlichen Aemter voraus. Die sogen. offenen Aristokratien. Die Aristokratie und das Princip der Gleichheit Aller vor dem Gesetze. Die Zerstörung der leitenden und herrschenden Einflüsse der Aristokratie; ihre Folgen. Die Nothwendigkeit der Restauration der christlichen Familie. Die moderne Aristokratie und ihre sociale Pflicht, ihre Stellung zur Kirche. Die Kirche und die Aristokratie des Mittelalters; das Ritterthum. Die Aristokratie muß dem Volke dienen; ihr socialer Beruf. Die Lehre der Kirche. Die Bourgeoisie als Aristokratie des Vermögens; Handel und Industrie, ihre Grundlage. Die großen Tugenden der Bourgeoisie, Fleiß und Sparsamkeit; ihr socialer Einfluß. Die Bourgeoisie seit 1789 im Bunde mit der Revolution; der Abfall von ihrer socialen Mission; ihre Ohnmacht gegen die moderne Demokratie. Die

Bourgeoisie als Stütze einer vorwiegend utilitaristischen Civilisation. Ihr Anspruch auf absolute Herrschaft; ihr Widerspruch mit sich selbst durch ihre Verbindung mit der modernen Demokratie. Letztere ist die Revolution. Ihre Kennzeichen: die moderne Selbstvergötterung, der atheistische Charakter; ihr Individualismus und Communismus. Das Regiment der Kopfzahl beginnt unter der Bourgeoisie, vollendet sich im allgemeinen Stimmrechte der Demokratie. Die Auflösung der Gesellschaft durch die Fiction des allgemeinen Willens. Die moderne Demokratie ist wesentlich Volksdespotismus; ihr launenhafter Charakter. Die demokratischen Freiheiten; die Fälschung und Zerstörung aller socialen Wahrheit; die allgemeine Knechtschaft in der allgemeinen Revolution. Der wesentliche Unterschied der Volksfreiheiten und der demokratischen Freiheiten. Definition des Begriffes „Volk". Die Volksfreiheiten gehen Alle an. Nothwendigkeit der Theilnahme des Volkes an der Regierung. Das doppelte Princip ihrer Organisation, die Familie und die Arbeit. Die Hierarchie der Arbeit von der Revolution geläugnet. Die allgemeine sociale Bedeutung und Würde der Arbeit; ihre innern Verschiedenheiten. Das Verhältniß des Volkes zu den anderen socialen Kräften. Das Princip der Rangordnung ist der sociale Dienst. Das Regime der socialen Volksfreiheiten. Nur die Kirche vermag dasselbe zu verwirklichen.

VI. **Von der Nationalvertretung.** (S. 604—626.)

Die Verschiedenheit der Nationalvertretung und ihre Stellung in der Regierung unter dem republikanischen und dem monarchischen Regime. Der nordamerikanische Senat. Die königliche Gewalt und die Landesvertretung. Die revolutionäre Anschauung von der nationalen Souveränetät. Die Nationalvertretung muß den Volksinteressen entsprechen. Volkssouveränetät und Interessenvertretung. Die Verfassung, Macht und Stellung des englischen Parlamentes. Die Nothwendigkeit einer Mehrheit von Kammern. Englische und continentale Anschauungen. Revolutionärer Charakter des Ein-Kammersystemes; die Abstufung in der Ausübung der Rechte der Nationalvertretung auch für die Republiken von Nothwendigkeit. Die politische Bedeutung des Senates; die Irremovibilität seiner Mitglieder; seine Zusammensetzung auf Grund der socialen Hierarchie. Die Anerkennung hervorragender socialer Verdienste durch die Initiative des Königs. Die Größe der englischen Pairie. Die Zusammensetzung der zweiten Kammer; die

Bourgeoisie und die Demokratie. Beide verwerfen in gleicher Weise die sociale Interessenvertretung. Warnendes Beispiel der amerikanischen Union. Die innere Unwahrheit des allgemeinen Stimmrechts als Kopfzahlvertretung. Die wirkliche Bedeutung des Volkes für die Nationalvertretung; eine wirkliche Vertretung nur auf Grund seiner socialen Hierarchie möglich. Stellung der sittlichen und der materiellen Interessen zu dieser Vertretung; das geistige Interesse der ersten; die Bedeutung der Vertretung der Kirche. Wichtigkeit der Vertretung der materiellen Interessen, zunächst des Eigenthums; conservative Bedeutung desselben an sich und hinsichtlich des Steuerwesens. Die Vertretung der Arbeit auf Grund ihrer Hierarchie; Ackerbau, Industrie, Handel. Doppelte Bedeutung der Syndikate der Arbeitgeber und der Arbeiter als sociale Körperschaften und als politische Wahlcollegien zweiter Ordnung. Die professionelle Vertretung des Ackerbaues. Die Interessen der Familie; ihre eminente sociale Wichtigkeit fordert eine specielle Vertretung. Gleichheit der Interessen Aller an dieser Vertretung. Einwendungen gegen dieselbe. Nothwendigkeit derselben.

VII. **Vom Königthume.** (S. 626—650.)

Unterschied des cäsaristischen und des christlichen Königthums. Das Königthum repräsentirt die Einheit der Nation. Die Festigkeit der monarchischen Institution, die Festigkeit aller politischen Institutionen. Die Erblichkeit des Königthums. Die Einheit des Königthums mit dem Volke in den alten Monarchien. Das christliche Königthum, der stärkste Schutz gegen die revolutionäre Staatsallmacht. Das Recht des Monarchen auf die Gewalt. Der König als Vertreter des ganzen Volkes. Der Ursprung des Königthums und seine verschiedene historische Entwickelung. Das französische Königthum bis 1789; der monarchische Absolutismus, als Vorläufer des demokratischen Absolutismus. Die Verwechslung der cäsaristischen und der königlichen Gewalt, das größte Hinderniß der Wiederherstellung des Königthums in Frankreich. Veränderter Charakter des Volkes hinsichtlich des Königthums. Das englische Königthum; Alterirung seines Charakters durch den Protestantismus. Seine heutige Größe. Das Königthum, eine wahre Gewalt, keine Scheingewalt nach liberaler Anschauung. Liberale Irrthümer hinsichtlich der englischen Krongewalt. Vergleich des französischen und englischen Nationalcharakters. Nationalvertretung und Beamtenverantwortlichkeit als wesentliche Regeln der modernen Monarchie.

Illusionen und Intriguen des parlamentarischen Regimes hinsichtlich der Wahl und der Verantwortlichkeit der Minister. Nothwendigkeit einer genauen Definition der Ministerverantwortlichkeit. Die Rechte der Nationalvertretung. Die gemäßigte Monarchie, die beste Regierungsgewalt als Garantie der allgemeinen Ordnung und Harmonie. Die Harmonie im Staate durch die im Könige waltende Gerechtigkeit und Liebe, eine specifisch christliche Idee. Die Pflichten der Könige nach der Lehre der Kirche; die Königsweihe. Das Ideal eines christlichen Königs; Lehren und Beispiel. Keine Gewalt der Erde kommt der christlichen Königsgewalt gleich.

Fünftes Buch.

Von der Gesellschaft, welche die Nationen unter sich bilden.

(S. 651—748.)

I. Das Gesetz der Völker. (S. 653—673.)

Die sittliche und materielle Solidarität der Nationen unter sich. Auf der providenziellen Bestimmung der einzelnen Nationen beruht ihre Macht; Rom, Frankreich. Mommsen über die Entwickelungen der Römergeschichte. Die französische Monarchie seit Chlodowig; ihre providenziellen Wendungen bis heute. Die providenzielle Bestimmung der Völker und ihre freie Zustimmung zu derselben. Die heilige Schrift über die Weltreiche. Feindschaft gegen die Kirche oder Vertheidigung ihrer Interessen bilden das oberste, die Geschicke der Völker leitende Gesetz. Einheitlicher Gang in der Entwickelung des Menschengeschlechtes. Die Kirche, die höchste und die schönste aller Mächte dieser Welt, das Vorbild der universalen Gesellschaft der Nationen. Der Beruf der Völker zur Mitwirkung an der Ausbreitung und Verwirklichung des socialen Reiches Jesu Christi. Die Gebote Gottes, das wahrhafte Gesetz der Nationen, das einzige, feste Fundament des Völkerrechtes. Die universale Gesellschaft des Menschengeschlechtes keine Vertrags-Gesellschaft. Der Naturzustand der Völker, ein Traum. Das gesellschaftliche Verhältniß der Völker im Alterthume; ihr Antagonismus. Die sittliche Einheit nur möglich durch das Christenthum. Unabhängigkeit der Nationen unter einander; ihr nothwendig relativer Charakter. Die liberale Anschauung läßt kein Völkerrecht zu. Die liberale Unterscheidung von Recht und Moral. Die Hegel'sche

Lehre von dem neuen Rechte als die doctrinäre Rechtfertigung der Revolution. Directe und indirecte Läugnung des Völkerrechtes; die Furcht und das Interesse als Regeln der öffentlichen Ordnung; die Gewalt, das Recht der Stärkeren, in der Begründung des deutschen Philosophismus. Das göttliche Gesetz, die einzige Grundlage und ausschließliche Quelle des internationalen Rechtes. Die Nothwendigkeit der christlichen Liebe im Völkerrechte; sie allein garantirt das rechte Maß des Gleichgewichtes. Ein wahres und wirksames Völkerrecht nur durch die Kirche möglich.

II. **Der Friede.** (S. 673—693.)

Das Recht jedes Volkes auf Frieden gründet sich auf seine Souveränetät und die Hochachtung vor dem Rechte jedes Dritten. Angriffe auf dieses völkerrechtliche Princip; Fenelon gegen Ludwig XIV. Das revolutionäre Recht der Annexion. Seine Beschönigung im Namen der Nationalität, eine logische Folge der protestantisch-rationalistischen Idee von der Souveränetät der Vernunft. Die völkerrechtliche Bedeutung des Besitzes und der Verjährung; Verschiedenheit der Anschauungen des alten und des neuen Rechtes. Das Recht des modernen Nationalitätsbewußtseins und das aus ihm sich ergebende pflichtmäßige Brigantenthum. Der Friede des neuen Rechtes. Der wahre Friede beruht einzig auf der Achtung und Uebung des göttlichen Gebotes. Das neue Recht und die Hochachtung vor den Verträgen. Cäsaristische Anschauungen. Die obligatorische Kraft der Verträge nach dem neuen Rechte illusorisch; keine Nation kann sich an dieselben binden kraft ihrer unveräußerlichen Souveränetät. Die Theorie der beständigen Vormundschaft unter den Völkern. Das freie Recht und das christliche Recht (Fenelon). Es gibt keine internationale Gewalt; der internationale Friede nur durch eine moralische Autorität möglich. Ihre Bedeutung. Die Verwerfung des Princips der Nichtintervention durch den apostolischen Stuhl. Die Theorien der Nichtintervention; logische Folgen aus dem Principe des freien Rechtes. Die Inconsequenz der Revolution. Das Princip der Nichtintervention, der Sieg des Individualismus und der allgemeinen Rechtslosigkeit. Das System des Gleichgewichtes; seine wirkliche und seine falsche Bedeutung und Auslegung. Das mittelalterliche System des Gleichgewichts (der Staatenbund des heiligen römischen Reiches); das moderne der egoistischen Interessen; seine Erfolglosigkeit. Die Berechtigung des natürlichen Gleichgewichts.

Die Störung der natürlichen Entwickelung eines Volkes durch außerordentliche Gebietsvergrößerungen. Fenelon über die Gefahr der Universalmonarchie. Der allein ausreichende Schutz gegen dieselbe in den Entscheidungen einer höheren moralischen Autorität.

III. Der Krieg. (S. 693—719.)

Der Krieg ist die Geltendmachung des Rechtes auf dem Wege der Gewalt. Der Krieg das letzte Mittel, die verletzte Ordnung herzustellen. Der Krieg und das internationale Schiedsgericht. Die Abschaffung der Todesstrafe und des Krieges, liberale Illusionen; Schädlichkeit und Verwerflichkeit derselben; sie verletzen die christliche Idee der Gerechtigkeit. Der Krieg von dem providenziellen Gesichtspunkte; seine unmittelbaren Folgen und Wirkungen. Das Uebel des Krieges ist auf den engsten Kreis zu beschränken. Die Achtung des Rechtes der neutralen Mächte. Die Nothwendigkeit der Kriegserklärung nach dem natürlichen und nach dem christlichen Rechte. Die Kriegsführung: Barbarei der antiken Völker; Bemühungen der Kirche für die humanere Kriegsführung; die Treuga Dei. Der Krieg kein Kampf der Einzelnen gegen Einzelne, sondern der Staaten gegen Staaten. Die Pflichten der Einzelnen gegen den Staat. Nationale Kriege. Das Princip der Billigkeit bei dem Friedensschlusse. Eroberungskriege. Das Recht der Eroberung, keine Tyrannei. Die sociale Action der Kirche bei Feststellung des Kriegsrechtes; die Canones Victoria's.

IV. Die Christenheit. (S. 719—748.)

Die Auflösung der christlichen Gesellschaft der Völker durch den Protestantismus. Die Politik des Interesses und des Individualismus; ihre Mittel. Die Congresse. Die internationale Gesellschaft der christlichen Völker seit der Schwächung der päpstlichen Autorität: das Vordringen des Islam, der Protestantismus, das System Heinrich's IV., der Westphälische und der Utrechter Friede, die Revolution. Die antikirchliche und antichristliche Politik des modernen Cäsarismus; der Militarismus. Die Einheit der Gesellschaft durch die Gewalt in den antiken Staaten. Die Einigung der christlichen Welt durch die Kirche. Die Unabhängigkeit der Nationalitäten; ihre Auflösung durch den demokratischen und den aristokratischen Nationalismus. Der Kosmopolitismus und die Universalmonarchie. Die Einheit der christlichen Völker in der Kirche: ihre Freiheit und Individualität. Der christliche und der antike Patriotismus. Das

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Périn, Charles,

Christliche Politik die Gesetze der christlichen Gesellschaft

Bd.: 2

1876

Bamberg, Staatsbibliothek -- Pol.o.208#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11846402-3